NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES



هل سُدَّ باب الاجتهاد؟

ترجمات (٤٩)

وائل حلاق

ترجمة
سعد خضر

هل سُدَّ باب الاجتهاد؟



ترجمات (٤٩)

هل سُدَّ باب الاجتهاد؟

وائل حلاق

ترجمة

سعد خضر



هل سُدَّ باب الاجتهاد
المؤلف: وائل حلاق
المترجم: سعد خضر

هذا الكتاب هو الترجمة العربية لمقال:
Was the Gate of Ijtihad Closed?

الفهرسة أثناء النشر - إعداد نماء للبحوث والدراسات

حلاق/ وائل (مؤلف)

هل سد باب الاجتهاد، وائل حلاق (مؤلف)، سعد خضر (مترجم).

١١٢ ص، (ترجمات؛ ٤٩)

٢١,٥×١٤,٥سم

١. المذاهب الفقهية ٢. تاريخ إسلامي أ. خضر، سعد، ب. العنوان. ج. السلسلة. ٢٥٨

رقم الإيداع: ٢٠٢٢/٣١٥١
ISBN: 978-977-6870-30-7

الطبعة الأولى، القاهرة / بيروت، ٢٠٢٢م

NAMAA نمـــاء
للبحـــوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES

بيروت - لبنـان
info@nama-center.com
القاهرة - مصر
هاتف - واتس: ٠٠٢٠١١١٥٥٣٣٢٥٥

الرباط - المغرب
هاتف - فاكس: ٠٠٢١٢٨٠٨٥٦٤٨٣١
موبايل: ٠٠٢١٢٦٨٨٩٥٣٣٨٤

الفهرس

مقدمة

الاجتهاد، فيما يرى الفقهاء المسلمون الكلاسيكيون، هو إعمال الفقيه لقدرته العقلية، بحثًا عن رأي فقهي، إلى الحد الذي تعجز عنده ملكاته عن بذل المزيد من الجهد. وبعبارات أخرى، الاجتهاد هو أقصى جهد يبذله الفقيه للتمكن في العلم بمبادئ وقواعد أصول الفقه وتطبيقها بهدف إدراك شرع الله[1]. هذا ويرى عدد كبير من علماء العصر الحديث أن نشاط الاجتهاد قد توقف في أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، باتفاق الفقهاء المسلمين أنفسهم. وتعرف هذه العملية بـ«انسداد باب الاجتهاد»، وقد وصفها جوزيف شاخت على النحو الآتي:

---

(١) علي بن أبي علي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الثالث، (القاهرة، ١٩٦٨)، (٣/ ٢٠٤)؛ تاج الدين السبكي، جمع الجوامع، بشرح جلال الدين المحلي، المجلد الثاني، (بومباي، ١٩٧٠)، (٢/ ٣٧٩-٣٨١)؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (القاهرة، ١٩٠٩)، ص٢٣٢-٢٣٣؛ حول معنى الاجتهاد، انظر:
M. M. Bravman, The Spiritual Background of Early Islam (Leiden, 1972), p. 189.

على أية حال، كانت بداية القرن الرابع الهجري (٩٠٠م تقريبًا) المرحلة الفارقة التي شعر فيها علماء جميع المذاهب أن جميع المشكلات الأساسية قد نوقشت بالتفصيل واتُّفِق بشأنها في نهاية الأمر، وهكذا أخذ الإجماع يُثبِت نفسَه تدريجيًّا، إلى درجة أنه منذ ذلك الوقت لم يعد على المرء امتلاك ما يلزم من مؤهلات للنظر في مسائل الفقه بشكل مستقل، وأن جميع الأنشطة المستقبلية يجب أن تقتصر على شرح المذهب وتطبيقه وتفسيره على أقصى تقدير؛ لأن المذهب وُضع بشكل تام ونهائي. وقد تطور ما كان يُعرف بـ «انسداد باب الاجتهاد» إلى المطالبة بـ «التقليد»، وهذا المصطلح الأخير يشير في الأصل إلى مرجعية أصحاب النبي ﷺ ما كان متعارفًا عليه في المذاهب الفقهية القديمة، وهو اليوم يعني القبول المطلق بتعاليم المذاهب والمرجعيات القائمة. من يحق له الاجتهاد يسمى مجتهدًا، ومن يلتزم التقليد يسمى مقلدًا[1].

(1) J. Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford, 1964), pp. 70-71.

وقـد ذكـر جـي.إن.دي. أندرسـون (J. N. D. Anderson) -كـما فعـل كثـيرون غـيره- أن فكـرة انسـداد بـاب الاجتهـاد كانـت مقبولـة بشـكل عـام في أواخـر القـرن الثالـث الهجـري/ التاسـع الميـلادي[1]. وللتأكيـد عـلى أن هـذا الانسـداد كان أمـرًا واقعًـا يؤكـد جِـبّ (H. A. R. Gibb) أن علـماء المسـلمين الأوائـل رأوا أن بـاب الاجتهـاد قـد «انْسَـدَّ ولـن يُفتـح مـرة أخـرى»[2]. ويبـدو أن وات (W. M. Watt) عـلى درايـة ببعـض الأخطـاء في القـول الـدارج حـول هـذا الموضـوع، لكنـه لم يصـغ رأيًـا بديـلاً[3]. واعتـمادًا عـلى الموضـوع المحـدد لمناقشـتهم؛ قـد يحملنـا الكثـير العلـماء عـلى الاعتقاد بـأن انسـداد البـاب قـد أثَّر أو تأثـر بهـذا العنـصر أو ذاك في التاريـخ الإسـلامي. وهنـاك مـن يسـتخدم هـذه الفكـرة لإيضـاح اسـتثناء الشريعـة مـن تدخُّـل الحكومـة، وآخـرون

---

(1) J. N. D. Anderson, Law Reform in the Muslim World (London, 1976), p. 7.

ويمكـن زيـادة مثـل هـذه العبـارات المتعلقـة بانسـداد بـاب الاجتهـاد بسـهولة، انظـر عـلى سـبيل المثـال:

M. Khadduri, "From Religious to National Law", in J. H. Thompson and R. D. Reischauer, eds., Modernization of the Arab World (Toronto, 1966), p. 41; F. Rahman, Islam (Chicago, 1966), pp. 77-78; H. A. R. Gibb, Mohammedanism (New York, 1962), p. 104; A. S. Tritton, Materials on Muslim Education in the Middle Ages (London, 1957), p. 163; N. J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh, 1964), p. 81. See also the introduction of G. L. Lewis to KatibChelebi's The Balance of Truth (London, 1957), pp. 18-19.

للاطلاع على شواهد إضافية حول هذا الموضوع، انظر، هوامش (٦-٧).

(2)H. A. R. Gibb, Modern Trendsin Islam (Chicago, 1947), p. 13; idem., Mohammedanism, p. 98.

(٣) انظر:

W. M. Watt, "The Closing of the Door of Igtihad", Orientalia Hispanica, I (Leiden, 1974), 675-67

لبيان مشكلة تدهور المؤسسات والثقافة الإسلامية[1]. كذلك يؤرخ البعض لهذا الانسداد ببداية القرن الرابع الهجري، وآخرون إلى السابع[2]، استنادًا إلى الحقائق والتحليلات المضمنة في كل دراسة. بالتالي، وعلى أساس هذا الانسداد المزعوم، أُعيد بناء جوانب من التاريخ الإسلامي وتفسيرها مرة تلو الأخرى.

وتكشف دراسةٌ كرونولوجية منهجية للمصادر الشرعية الأصلية أن هذه الآراء المتعلقة بتاريخ الاجتهاد بعد القرن الثاني/ الثامن لا أساس لها وتفتقر إلى الدقة بالكلية. وسأحاول في الصفحات التالية بيان أن باب الاجتهاد لم يكن منسدًّا؛ لا نظريًّا ولا عمليًّا. وللقيام بذلك سأوضح أن الاجتهاد أمرٌ أساسيّ في أصول الفقه؛ لأنه شكّل الوسيلة الوحيدة التي تمكّن الفقهاء من خلالها من الوصول إلى الأحكام الشرعية التي قضاها الله. ولضبط عملية الاجتهاد هناك مجموعة من الشروط التي على الفقيه أن يستوفيَها إذا ما أراد البدء في هذا النشاط. وسيثبت عرض هذه الشروط أنه -بخلاف القول السائد- كان من السهل نسبيًّا تحقيق متطلبات

---

(1) W. M. Watt, Islam and the Integration of Society (Evanston, 1961), pp. 206-207, 242-243; H. Liebesny, "Stability and Change in Islamic Law", Middle East Journal, 21 (1967), 19; Coulson, History, pp. 80-81; Schacht, Introduction, p. 75; Rahman, Islam, pp. 77-78.

(٢) راجع:

C. L. Ostrorog, The Angora Reform (London, 1927), p. 31; Anderson, Law Reform, p. 7; C. Pellat, "Les Etapes de la decadence culturelle dans les pays Arabesd'Orient", in R. Brunschvig and G. von Grunebaum, eds., Classicisme et declinculturel dans l'histoire de 'lIslam (Paris, 1957), p. 85.

أصـول الفقـه، وأن هـذه الـشروط قـد سـهَّلت عملية الاجتهـاد بـدلًا مـن إعاقتهـا. عـلاوة عـلى ذلـك فسـوف يعـزِّز أطروحتَنـا أن ننظـر في العلاقـة بـين هـذا العلـم [أي أصـول الفقـه] الـذي دائمًـا مـا يُعتـبَر الاجتهـادُ فيـه واجبًـا، وبـين التطبيـق الفعـلي لفقهـاء المسـلمين. وهـذا النظـر سـوف يبـين أن الاجتهـاد لم يكـن يمُـارس في الواقـع فحسـب، بـل إن كل الجماعـات والأفـراد الذيـن عارضـوه قـد أُقصـوا في نهايـة المطـاف مـن مذهـب أهـل السـنة.

وبتحليـل التسلسـل الزمنـي للمؤلفـات المتعلقـة بالموضـوع مـن القـرن الرابـع/ العـاشر ومـا بعـده سـوف يتضـح:

(١) أنـه في جميـع العصـور تقريبًـا كان هنـاك فقهـاء قـادرون عـلى الاجتهـاد.

(٢) أنـه تـم توظيـف الاجتهـاد في تطويـر الفقـه بعـد تشـكُّل المذاهـب.

(٣) أنـه لم يكـن هنـاك أي ذكـر عـلى الإطـلاق لعبـارة «انسـداد بـاب الاجتهـاد»، حتـى عـام ٥٠٠هـ تقريبًـا، أو لأي تعبـير قد يشـير إلى فكـرة الانسـداد.

(٤) أن النـزاع حـول انسـداد البـاب واندثـار المجتهديـن قـد منـع الفقهـاءَ مـن التوصـل إلى إجـماع في هـذا الشـأن.

دعونـا ننتقـل الآن إلى دراسـة الاجتهـاد في أصـول الفقـه، ومـا يتطلبـه هـذا العلـم مـن شروط للاشـتغال.

الاجتهاد في أصول الفقه

كان لإدراك شرع الله أهميةٌ حاسمة في أصول الفقه الإسلامي؛ لأن الشرع هو الذي أعلم الإنسان بالسلوك المقبول عند الله. لقد وُضِع منهج أصول الفقه -تحديدًا- للكشف عن الأحكام التي قضاها الله.

والقرآن والسنة النبوية بوجه عام لا يحدِّدان الشرع كما قد يرد في مراجع الفقه المتخصصة، ولكنهما يحويان فقط بعض الأحكام والدلالات أو الأمارات التي تؤدي إلى علل تلك الأحكام. وعلى أساس هذه الدلالات والعلل قد يحاول المجتهد باستخدام القياس أن يعرف الحكم في فرع ما مستجَدّ. ولكن عليه أولاً قبل الشروع في هذه المهمة الأصلية أن يبحث عن الحكم في أعمال فقهاء مشهورين. وإذا فشل في العثور على سابقة في هذه الأعمال، فقد يبحث عن حالة مشابهة تكون فيها الأفعال الشرعية مختلفة ولكن الحقائق الشرعية هي نفسها. وإذا تعذر ذلك فعليه أن يلجأ إلى القرآن أو السنة أو الإجماع بحثًا عن سابقة لها علة مطابقة لعلة الفرع المستحدث. فإذا وصل إلى ذلك فإنه يطبق مبادئ القياس للوصول إلى حكم في المسألة محل النظر، وقد يكون

هذا الحكم واحدًا مما يلي: الواجب أو المحظور أو المندوب أو المباح أو المكروه[1].

من هنا كان الهدف الأساسي لأصول الفقه هو وضع نظام متماسك من المبادئ يمكن من خلاله لفقيهٍ مؤهلٍ أن يستنبط أحكامًا في الفروع المستجدة. لقد اعترف الفقهاء عمومًا من القرن الثالث/ التاسع وما بعده بأن هذا هو الهدف الأسمى لأصول الفقه[2]. إن علم أصول الفقه في جميع أجزائه مؤيَّدٌ بالسلطة الإلهية، أي إنه يستمد حجيته من مصادر الوحي. ولهذا السبب جزئيًّا، وكذلك جزئيًّا بسبب واجب المرء في عبادة خالقه وفقًا للشرع الإلهي؛ أُعلِنَتْ ممارسة الاجتهاد فرضَ كفايةٍ يقع على عاتق جميع الفقهاء المؤهلين كلما ظهرت قضية جديدة[3]. وإلى أن يقوم مجتهد واحد على الأقل بالاجتهاد يظل المجتمع المسلم

---

(١) حول عملية الاجتهاد، انظر: أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (القاهرة،١٩٠٨)، ص،٨٣-٨٤، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص،٤٢٠، ابن حبيب الماوردي، أدب القاضي، تحرير، محمد سرحان، مجلدان، (بغداد، ١٩٧١)، (١/ ٥٣٥-٥٥٥). انظر أيضًا:

B. Weis, "Interpretation in Islamic Law: The Theory of Ijtihad", The American Journal of Comparative Law, 26, 2 (Spring, 1978), 209-210.

(٢) انظر على سبيل المثال: الشيرازي، اللمع، ص٤، الآمدي، الإحكام، (١/ ٦)، أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مجلدان، (القاهرة، ١٩٠٧)، (١/ ٥)، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٣.

(٣) الآمدي، الإحكام، (٣/ ٢٢٢)، سعد الدين التفتازاني، حاشية على مختصر المنتهى، مجلدان، (القاهرة، ١٩٧٤)، (٢/ ٣٠٨)، ابن الهمام، التحرير في علم الأصول، مع الشرح، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج، ثلاثة مجلدات، (القاهرة،١٨٩٩-١٨٩٨)، (٣/ ٢٩٢).

يعـاني مـن غيـاب هـذه الفريضـة.

ومـن المؤكـد، مـن الناحيـة النظريـة عـلى الأقـل، أنـه لا يوجد ما يشـير إلى أن الاجتهـاد قـد توقـف أو أُلغـيَ. وسـوف يتضـح في حينـه أن علـم أصـول الفقـه لعِـبَ دورًا مهـمًّا -إلى حـد مـا- لصالـح الاجتهـاد. وهكـذا فـإذا كانـت ممارسـة الاجتهـاد هـي الهـدف الأسـاسي لمنهـج ونظريـة أصـول الفقـه عـبر التاريـخ الإسـلامي؛ فـإن السـؤال الـذي قـد يُطـرح هـو: كيـف انسـد بـاب الاجتهـاد؟ افـترِض، مـن بـين أمـور أخـرى، أن ممارسـة الاجتهـاد تُخـلِّيَ عنهـا؛ لأن المؤهـلات المطلوبـة لممارسـته «كانـت تامـة الوضـوح والصرامـة، وعـلى مسـتوًى عـالٍ للغايـة، بحيـث يسـتحيل تحقيقهـا مـن الناحيـة البشريـة»[1]. ويمكـن دحـض هـذا الافـتراض مـن خـلال النظـر في كتابـات الفقهـاء حـول هـذا الموضـوع.

إن أقـدم عمـل تـام منشـور[2] عـن أصـول الفقـه يذكـر المؤهـلات المشـترطة في المجتهديـن هـو كتـاب (المعتمـد في أصـول الفقـه) لأبي الحسـين البـصري (ت: ١٠٤٤م/ ٤٣٦هـ)[3]. ويقتـضي أولُ شروط «البـصري» للاجتهـاد معرفـةَ القـرآن والسـنةِ النبويـة، وأصـول الاسـتدلال والقيـاس. كذلـك يُعَـدُّ التثبـت مـن طـرق نقـل الحديـث وأمانـة الـرواة

---

(1) Rahman, Islam, p. 78.

(٢) لسـوء الحـظ، فـإن المجلـد السـابع عـشر مـن كتـاب المغنـي لعبـد الجبـار في أبـواب التوحيـد والعـدل، عـشرون مجلـدًا، (القاهـرة، ١٩٦٢)، الـذي يتنـاول أصـول الفقـه، ينقصـه العديـد مـن المواضـع، خاصـة في بـاب الاجتهـاد.

(٣) انظـر: محمـد بـن عـلي البـصري، المعتمـد في أصـول الفقـه، تحقيـق: محمـد حميـد اللـه وآخريـن، مجلـدان، (دمشـق، ١٩٦٤)، (٣/ ٩٢٩-٩٣١).

أمرًا ضروريًّا للتحقق من صدق الأخبار. وينصبُّ التركيز الكلي لـ«البصريِّ» بشكل خاص على القياس بوصفه أداة لا غنى عنها في عملية الاجتهاد، والذي بدوره يتضمن المعرفة العملية بكافة القواعد المتعلقة بالعلة والأصل والفرع والحكم. ويجب في عملية استنباط العلة من الأصل تحليل النص بتناقضاته الداخلية وتعقيداته اللغوية الأصولية. ولحل هذه التناقضات وفهم المسائل التفسيرية المعقدة، يجب أن يكون لدى الفقيه معرفة دقيقة بمبادئ المجاز والتخصيص والنسخ. كذلك فإن الإلمام باللغة العربية، ولا سيما الخاص والعام، يعد شرطًا أساسيًّا. ومن الغريب أن البصري يُشيد بالإلمام بالعُرف كشرط مطلوب في الاجتهاد؛ لأنه من الضروري، كما يقول، تحديد شرع الله في ضوء مقتضيات الحياة الإنسانية. يجب -إلى حدٍّ كبير- على الفقيه أن يتعرف إلى صفات الله، والتي هي الضمان الوحيد للوصول إلى فهم صحيح لمراداته كما أُعْرِبَ عنها في القرآن. وعلى نفس القدر من الأهمية تأتي عقيدة عصمة الأمة المسلمة التي شهد بها النبي ﷺ. وعلى الرغم من أن «البصري» لا يطالب المجتهد بمعرفة الفروع التي كانت خاضعة للإجماع، إلا أنه يؤكد أنه لا يجوز لأي فقيه إعادة النظر في قضية سبق الحكم فيها. وهذا يعني أن من ينوي ممارسة الاجتهاد لحل قضية معينة فإنه يجب أن يتأكد أولاً من أنها لم تُعالَج من قبل، وبالتالي يتطلب ذلك منه معرفة فروع مذهبه على الأقل[1].

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٩٣٠)، سطر٢، و(٢/ ٩٣١)، سطور ٩-١٠.

وأخيراً، يخفف «البصري» من صرامة هذه الشروط في فقه المواريث، فمتى كان الفقيه قادرًا على ممارسة الاجتهاد في حالة منفردة من حالات الميراث، وليس له من سبيل إلى المهارات سالفة الذكر، فإنه يجوز له أن يفعل ذلك. وبحسب «البصري» فإن هذا مُبَرَّرٌ على أساس أن المبادئَ المنهجية والموضوع النصيَّ المتعلقين بالميراث مستقلان وغيرُ مرتبطَيْن بأجزاء أخرى من الفقه، وإلا فإنه لا يجب محاولة الاجتهاد في أي مجال آخر من مجالات الفقه حتى يتسلَّحَ جيدًا بالأدوات اللازمة[1].

قصر الشيرازيُ (ت: ٤٦٧هـ/ ١٠٧٣م) العلم بالقرآن والسنة على تلك الأحكام التي تتصل بالشريعة اتصالاً مباشرًا، وبالتالي يستبعد الأجزاء غير ذات الصلة بها كالأمثال والقصص وما إلى ذلك[2]. كذلك فإن مبادئ اللغة، ونقاط الاتفاق والاختلاف بين الطبقات السابقة، والقياس، كل ذلك من الأساسيات الضرورية لأصول الفقه. ويجب على الفقيه أن يعرف النصوص التي يمكن أن يستنبط منها العلة، وأن يمتلك المناهج اللازمة لذلك. ومع الأخذ في الاعتبار أنه يمكن استنتاج أكثر من علة في الحالة الواحدة، فإنه يجب أن يكون [الفقيه] قادرًا على التمييز بين مجموعة متنوعة من العلل وتحديد أيها يستحق التقدم على العلل الأخرى. وفي حديثه عن شروط الاجتهاد يؤكد الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م) أنه لبلوغ رتبة المجتهد يجب على الفقيه أن[3]:

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٩٣٢).

(٢) الشيرازي، اللمع، ص٨٥-٨٦.

(٣) الغزالي، المستصفى، (٢/ ٣٥٠-٣٥٤). انظر أيضًا: =

١ - أن يعـرف الخمسـمائة آيـة المطلوبـة في الفقـه، ولا يشـترط أن يكـون حافظًـا لهـا غيبًـا.

٢ - أن يعـرف كيفيـة التوصـل إلى الحديـث الخـاص بالمسـألة في مؤلفـات الحديـث؛ فيكفيـه فقـط الاحتفـاظ بنسـخة موثوقـة مـن مجاميـع أبي داود أو البيهقـي بـدلًا مـن حفـظ محتوياتهـما غيبًـا.

٣- أن يجمـع خلاصـة كتـب الفـروع ونقـاط الإجـماع، وبذلـك لا يخـرج عـن الأحـكام المجمـع عليـه. وإذا لم يسـتطع اسـتيفاء هـذا الـشرط فعليـه التأكـدُ مـن أن الـرأي الفقهـي الـذي توصـل إليـه لا يتعـارض مـع أي رأيٍ لفقيـهٍ مشـهور.

٤ - أن يعـرف المناهـج التـي يسـتنبط بهـا الأدلـة الشرعيـة مـن النصـوص.

٥- أن يكـون مُلِـمًّا باللغـة العربيـة؛ ولا يشـترط المعرفـة التامـة لقواعدهـا.

٦ - أن يعـرف القواعـد التـي تحكـم مفهـوم النسـخ. ومـع ذلـك فـلا يحتـاج الفقيـه أن يكـون عـلى درايـة كاملـة بتفاصيـل هـذا المفهوم؛ ويكفـي توضيـح أن الآيـة أو الحديـث محـل النقـاش لم يُنسـخ.

٧- أن يتحقـق مـن صحـة الحديـث. وإذا قَبِـلَ المسـلمون الحديـث عـلى أنـه موثـوق؛ فـلا يجـوز التشـكيك فيـه. وإذا كان الراوي معروفًـا بالصـدق فـإن جميـع مروياتـه مقبولـة. ولا يشـترط الإلمـام التـام بعلـم التعديـل والتجريـح.

= H. Laoust, Lapolitique de Gazali (Paris, 1970),pp. 179-180.

وهذه المؤهلات، كما يقول الغزالي، مطلوبة من الفقهاء الذين ينوون الاجتهاد في جميع أبواب الفقه الموضوعي. أما الذين يريدون ممارسة الاجتهاد في باب واحد كفقه الأسرة، أو في مسألة واحدة كالطلاق؛ فإنهم لا يحتاجون استيفاء جميع الشروط ولكنهم مطالبون بمعرفة المبادئ المنهجية والنصوص اللازمة لحل تلك المشكلة بالذات[1]. وعليه يمكن للفقيه أن يجتهد في باب المُسكرات رغم قلة علمه بالحديث، إلا أنه يجب أن يكون بارعًا في إجراء القياس ومتمكنًا من القرآن؛ لأن مسائل المسكرات تعتمد اعتمادًا كبيراً على القرآن والقياس.

وبصرف النظر عن تركيزه البسيط على بعض مسائل الدين والعقيدة التي على المجتهد أن يكون على دراية بها، وكذلك اشتراطه معرفة أسباب نزول القرآن؛ فإن الآمدي (ت: ١٢٣٤م/ ٦٣٢هـ) لم يضف جديدًا على ما قاله الآخرون[2]. وما تجدر الإشارة إليه هنا هو توكيده على أن المجتهد الأقل كفاءة يُسمح له أن يحل مسألة ما دون استيفائه للشروط التي حددها البصري والشيرازي والغزالي، بل والتي حددها هو نفسه. وكل ما يحتاجه هذا المجتهد هو معرفة الأدوات المباشرة لحل المسألة موضع البحث[3].

---

(١) الغزالي، المستصفى، (٢/ ٣٥٠-٣٥٤).

(٢) الآمدي، الإحكام، (٣/ ٢٠٤-٢٠٥).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٢٠٥-٢٠٦).

ويمنعنا ضيق المساحة هنا من مناقشة كتابات الفقهاء المتأخرة حول هذه المسألة، إلا أنه للتأكد فإننا نجد اللاحقين على الغزالي والآمدي مثل البيضاوي (ت: ١٢٨٦م/ ٦٨٥هـ)، والسبكي (ت: ١٣٦٩م/ ٧٧١هـ)، والإسنوى (ت: ١٣٧٠م/ ٧٧٢هـ)، وابن الهمام (ت: ١٤٥٦م/ ٨٦١هـ)، وابن أمير الحاج (ت: ١٤٧٤م/ ٨٧٩هـ)، والأنصاري (ت: ١٧٠٧م/ ١١١٩هـ)، وابن عبد الشكور (ت: ١٨١٠م/ ١٢٢٥هـ)[١] لم يبتعدوا بشكل كبير عن المذهب الفقهي السني القائم الذي قدمه الغزالي. فقد طالب بعض هؤلاء المؤلفين كالبيضاوي بمعرفةٍ شاملة للقرآن، كما ذهب آخرون كابن الهمام وابن أمير الحاج إلى تقليل عدد الأحاديث المطلوبة إلى ١٢٠٠ حديثًا[٢]. والملحظ الأهم هو أن تجزئة الاجتهاد قد عُرِفَت بكونها أمرًا مشروعًا في الفقه السني، ومن ثَمَّ فإن معرفةً محدودةً بأصول الفقه كانت كافيةً للسماح للمجتهد بممارسة الاجتهاد في مسألة فردية[٣]. ويكاد يكون البصري والشيرازي الوحيدين اللذين لم يجيزا تجزئة الاجتهاد في جميع أبواب الفقه.

---

(١) للاطلاع على متطلبات البيضاوي والإسنوي، انظر: نهاية السول في شرح منهاج الأصول، ثلاث مجلدات، (القاهرة، ١٨٩٩)، (٣/ ٣٠٧-٣١٣). حول السبكي، انظر: جمع الجوامع، (٢/ ٣٨٢-٣٨٦)، خاصة، ص٣٨٣. وللاطلاع على متطلبات ابن الهمام وابن الأمير، انظر: التقرير، (٣/ ٢٩٢-٢٩٤). وحول الأنصاري، وابن عبد الشكور، انظر: شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، مجلدان، (القاهرة، ١٩٠٧)، (١/ ٣٦٣-٣٦٤).

(٢) الإسنوي، نهاية السول، (٣/ ٣٠٨)، ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٢٩٢).

(٣) اعترف جمهور الفقهاء بقابلية الاجتهاد، انظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص ٢٣٧.

بناء على ما سبق، لا يُعقَل القول بأن مؤهلات الاجتهاد التي نصت عليها كتابات أصول الفقه الإسلامية قد جعلت ممارسة الفقهاء للاجتهاد أمرًا مستحيلاً. إن مجمل العلم المشترَط في المشتغلين بالفقه قد مَكَّنَ الكثيرين -كما سنرى لاحقًا- من القيام بالاجتهاد في باب أو آخر من أبواب الفقه. ومما زاد ممارسة الاجتهاد سهولة رفعُ الإثم عن المجتهد المخطئ، بل واستحقاقه [لاجتهاده] أجرًا في الآخرة، وأما إن أصاب المجتهد في اجتهاده فله أجران[1]. وهكذا يمكن للمرء أن يقول بثقة كبيرة إن أصول الفقه وما تشتمل عليه من المؤهلات المطلوبة لممارسة الاجتهاد ليست السبب في الحد من اتساع نشاط الاجتهاد، فضلاً عن سدِّ بابه. إن مزيدًا من النقاش حول دور الاجتهاد والمجتهدين في تاريخ التشريع الإسلامي بعد القرن الثاني/ الثامن سيبين أن الاجتهاد ظل جزءًا لا يتجزأ من مصادر التشريع السني، وأن من عارض الاجتهاد قد استبعِد من أهل السنة.

---

(١) الماوردي، أدب القاضي، (١/ ٥٣٣ وما يليها)؛ الآمدي، الإحكام، (٣/ ٢١٨).

الاتجاهات المناهضة للاجتهاد واستبعادها من السنة

طوال القرون الثالث والرابع والخامس الهجرية كان الاجتهاد مرفوضًا بفعل بعض العناصر المختلفة، علمًا بأنه المسار الوحيد للتطور التشريعي. ومن هذه العناصر الجماعات (أو الفرق) الفقهية والسياسية الدينية المتطرفة التي دعت إلى التقليد أو أنكرت أصل القياس؛ الأصل الذي يُشَكِّل العمود الفِقري للاجتهاد. وقد أتت هذه الجماعات بشكل رئيس من صفوف أهل الحديث[1]، والذين انشغلوا بالدرجة الأولى بدراسة المرويات وتفسيرها الحرفي، في حين أنكروا حق العقل البشري في الاجتهاد أو الاستدلال الفقهي. إنه من

---

(١) عرف الشعراني أهل الحديث كما يلي: «ويقصد بأهل الحديث ما يمثل أهل السنة بين المفتين/ الفقهاء، وإن لم يكونوا محدثين» مقتبس من(*):
G. Makdisi, "The Significance of the Schools of Law in Islamic Religious History", The International Journal of Middle Eastern Studies, 10 (1979), 4.
(*) «[وكان أبو بكر بن عياش يقول: أهل الحديث في كل زمان كأهل الإسلام مع أهل الأديان]، والمراد بأهل الحديث [في كلامه] ما يشمل أهل السنة من الفقهاء وإن لم يكونوا حفاظًا».
الشَّعْراني، كتاب الميزان، القاهرة، كاستللي، ١٢٧٩هـ، ج١، ص٦٣. وطبعة عالم الكتب، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ج١، ص٢٠٦.

الضروري التمييز بين الطوائف المختلفة من أهل الحديث؛ حيث شملت هذا الكيان الواسع -غير المتجانس- من أهل الحديث جماعات متنوعة؛ بين معتدلين مستعدين نوعًا ما للتعايش مع أهل الرأي، وغلاة يرفضون التطبيق الصارم للقياس حتى وإن كان على أساس من القرآن وحده. وفي هذه الجماعة الأخيرة يدخل داود الظاهري (ت: ٨٨٣م/ ٢٧٠هـ) ومذهبه، والحشوية، وغيرهم من علماء الحديث المستقلين[١].

وبسبب موقفهم العدائي تجاه الاجتهاد، لم تجد هذه الجماعات مكانًا في نطاق أهل السنة. وبعد وفاة داود مباشرة نشأت موجة من الكتابات المؤيِّدة للقياس ردًّا على رسالة داود التي هاجمت هذا المنهج القياسي، فقد قام القاشاني -وهو من المنشقين عن المذهب الظاهري- والنهرواني الجريري بتأليف ردود على رسالة داود المعنونة بـ «كتاب في إبطال القياس»[٢]. وبعد ذلك بأكثر من قرنين، حين أصبحت جميع الانقسامات [المذهبية] الفقهية واضحة المعالم، وصَف الفقيه الشافعي الماوردي (ت: ١٠٥٨م/ ٤٥٠هـ) وضْعَ هذه الطائفة الغالية من أهل الحديث في مواجهة أهل السنة؛ على النحو التالي:

---

(1) I. Goldziher, The Zahiris: Their Doctrine and their History, trans. W. Behn (Leiden, 1971), pp. 34-36.

حول الحشوية، انظر:

Shorter Encyclopaedia of Islam, s.v. "Hashwiya".

(٢) ابن النديم، الفهرست، تحقيق (G. Flugel)، (بيروت، ١٩٦٤)، ص٢١٣، ٢٣٦.

انظر: Goldziher, Zahiris, p. 35.

وَأَمَّا نُفَاةُ الْقِيَاسِ فَضَرْبَان:

ضَرْبٌ مِنْهُـمْ نَفَـوْهُ وَاتَّبَعُـوا ظَاهِـرَ النَّـصِّ، وَأَخَـذُوا بِأَقَاوِيـلِ سَـلَفِهِمْ فِيـمَا لَـمْ يَـرِدْ فِيـهِ نَـصٌّ، وَطَرَحُـوا الاجْتِهَـادَ وَعَدَلُـوا عَـنِ الْفِكْرِ وَالاسْـتِنْبَاطِ، فَـلاَ يَجُـوزُ تَقْلِيدُهُمُ الْقَضَـاءَ لِقُصُورِهِـمْ عَـنْ طَـرَفِ الأَحْـكَامِ.

وَضَرْبٌ مِنْهُـمْ نَفَـوْا الْقِيَـاسَ وَاجْتَهَـدُوا فِي الأَحْـكَامِ تَعَلُّقًـا بِفَحْـوَى الْـكَلاَمِ وَمَفْهُـومِ الْخِطَـابِ كَأَهْـلِ الظَّاهِـرِ.

وَقَـدْ اخْتَلَـفَ أَصْحَـابُ الشَّـافِعِيِّ - رَضِيَ اللَّـهُ عَنْـهُ- فِي جَـوَازِ تَقْلِيدِهِـمُ الْقَضَـاءَ عَـلَى وَجْهَـيْنِ:

أَحَدُهُمَا: لاَيَجُوزُ لِلْمَعْنَى الْمَذْكُورِ.

وَالثَّانِي: يَجُوزُ[1].

ويبـدو أنـه في وقـت لاحـق قـد شـاعت فكـرةٌ في جمهـور أهـل السـنة مفادهـا أن المذهـب الظاهـري يجـب ألا يُعتـدَّ بـه عنـد مناقشـة المسـائل الفقهيـة. وكان هـذا واضحًـا في إحـدى الفتـاوى المؤثـرة لابن الصـلاح (ت: ١٢٤٥م/ ٦٤٣هـ)، والتـي مثلـت إلى حـدٍّ كبـير وجهـة النظـر السـنية حـول عـدم شرعيـة هـذا المذهـب. كان الاعـتراض الرئيـسي لابـن الصـلاح منصبًّـا عـلى الموقـف الـذي تبنـاه المذهـب

(١) مقتبس من: Goldziher, Zahiris, p. 35.

الظاهري تجاه القياس باعتباره أصلاً[1].

ورغم أن داود قد رفض التقليد وقال بأنه ليس على المرء اتباع سلطة بشرية ما دام في استطاعته استخدام المصادر الشرعية[2]؛ إلا أن أهل السُّنة رفضوا اجتهاده لأنه تجنب عملية القياس. ومع ذلك فإنه حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري ظل مذهب داود سنيًّا كأي مذهب آخر من مذاهب السنة الرئيسة. لكن المذهب الظاهري في نهاية الأمر قد أُخرِجَ تدريجيًّا من دائرة أهل السنة، وذلك حين تأسس علم أصول الفقه وصُدِّر باعتباره المرجعية الوحيدة لأهل السنة. وقد تجلى ذلك في مسيرة أحد أشدِّ دعاة الظاهرية حماسة، وهو ابن حزم الأندلسي، إذ أُجبر على مغادرة بلده بسبب معتقداته المخالفة لأهل السنة[3].

وأما عالم القرن الخامس/ الحادي عشر؛ الغزالي، فإنه حين أخذ يعدِّد المذاهب السنية في عصره لم يذكر إلا مذهب أبي حنيفة، وابن حنبل، ومالك، والشافعي، وسفيان الثوري[4]. إن مصنفات الاختلاف في القرنين الرابع والخامس الهجريين، والتي

---

(١) عبد الرحمن بن الصلاح، فتاوى، (بيروت، ١٩٦٦)، ص٣٢-٣٣، ذكر ابن الصلاح عن أبي إسحاق الإسفراييني «[أن أهل الحق اختلفوا] فذهب الجمهور منهم إلى أن نفاة القياس لا يبلغون منزلة الاجتهاد ولا يجوز تولِّيهمُ القضاءَ، وهذا ينفي الاعتداد بداود في الاجماع». انظر أيضًا آراء أخرى مماثلة حول الظاهرية مدونة في هذه الفتاوى.

(2) Goldziher, Zahiris, p. 30.

(3) Ibid., pp. 156-157.

(٤) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، خمسة مجلدات، (القاهرة، ١٩٦٧)، (١/ ٣٨).

تناولت الخلافات في المسائل الفقهية، قد أغفلت -من حيث المبدأ- تعاليم الظاهرية في تقرير الإجماع[١]. وفي القرن الثامن/ الرابع عشر لاحظ ابن خلدون أنه قد «دَرَس مذهبُ أهل الظّاهر اليوم بدُرُوسِ أئمّته وإنكار الجمهورعلى مُنْتَحِلِه»[٢]. وهكذا يتضح أنه لم يكن لمذهب أو فرع من مذهبٍ داخل المجتمع المسلم السني أن يعارض الاجتهاد كمبدأ[٣].

وقد يثير هذا الادعاء بعض الجدل؛ إذ قد يقال إن الحشوية، التي يفترض أنها طائفة حنبلية متشددة قد رفضت الاجتهاد انحيازاً إلى التقليد[٤]. وقد اعتبر لاوست (Laoust) أن الحشوية جزءٌ من المذهب الحنبلي[٥]. والواقع أن الحشوية كانت لقبًا مستهجَنًا وغامضًا يُستخدم بشكل عشوائي ضد مجموعات متنوعة يُرى ضعف إمكانياتهم العقلية واعتمادهم على الوحي بشكل كبير[٦]. والشواهد التي يمكن استنباطها من المصنفات الفقهية للقرن الخامس/ الحادي عشر وما بعده تشير إلى أن الحشويين كانوا جماعة غالية من أهل الحديث، ولم يكونوا حنابلة، ولم يكن لهم مذهب فقهي مكتمل، كما كان اهتمامهم منصبًّا بالأساس على

---

(1) Goldziher, Zahiris, p. 36.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، (بيروت، بدون تاريخ)، ص ٤٤٦-٤٤٧. (F. Rosenthal's trans. III, 5-6).

(٣) يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم، (القاهرة،١٩٧٥)، ص٣٢٣.

(٤) حول حقيقة أنهم رفضوا الاجتهاد، انظر: الغزالي، المستصفى، (٢/ ٣٨٧).

(5) Laoust,Lapolitique de Gazali, p. 180

(٦) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، مجلدان، (بيروت، ١٩٧٥)، (٢/ ٧٦،٧٢-٧٧).

أصـول الديـن وليـس الفقـه[1]، ولم يتطرقـوا إلى المسـائل الفقـه إلا في حـال ارتباطهـا المبـاشر بأصـول الديـن. كذلـك لم تربـط المصـادر السـنية بـين الحشـوية وأي مـن مذاهـب الفقـه. وقـد أشـار الغـزالي باسـتخفاف إلى أن الحشـويين «يـرون وجـوب الجمـود عـلى التقليـد، واتبـاع الظواهـر»[2]. وأوضـح السـبكي أنهـم طائفـة متعصبـة مـن أهـل الحديـث[3]. وقـد طُعِـن فيهـم حتـى مـن قِبـل الحنابلـة المحافظـين مثـل المـؤرخ الحديثـي ابـن الجـوزي[4]. وعـلاوة عـلى ذلـك، يـكاد ابـن عقيـل الحنبـلي يسـتبعد الحشـويةَ مـن مذهـب أهـل السـنة، إذ يـصرح بـأن رفـض اسـتعمال العقـل مـن مبادئهـم الأساسـية، ويقـول إنهـم «يعتقـدون أن في العقـل مـا يخالـف الشرع»[5].

ومـما يـدل عـلى أن الحشـوية لم تكـن طائفـة حنبليـة هـو اختلافهـم عـن الحنابلـة تجـاه مسـألة وجـوب الاجتهـاد؛ فالأدلـة وافـرة عـلى أن المذهـب الحنبـلي قـد تبنَّـى موقفًـا موحَّـدًا مـن وجـوب

---

(١) انظـر: الماتريـدي، كتـاب التوحيـد، تحقيـق، خليـف. فتـح اللـه، (بـيروت، ١٩٧٠)، ص١٠-١١، ١٢، ١٤، ٣١٨، ٣٣١، ٣٧٨، ومواضـع أخـرى.

(٢) مقتبس من:
A. S. Halkin, "The Hashwiyya", Journal of the American Oriental Society, 54, 1 (1934), 12.

(٣) الغزالي، الإحيـاء، (١/ ١٣٣)، تـاج الديـن السـبكي، طبقـات الشـافعية الكـبرى، سـتة مجلـدات، (القاهـرة، ١٩٠٦)، (٢/ ٢٨٧).

(٤) ابـن عـلي ابـن الجـوزي، المنتظـم في تاريـخ الملـوك والأمـم، تسـعة مجلـدات، (؟)، (حيـدر آبـاد، ١٩٤٠)، (٨/ ٢٦٨).

(٥) أبـو الوفـاء ابـن عقيـل، كتـاب الفنـون، تحقيـق، جـورج مقـدسي، مجلـدان، (بـيروت، ١٩٧٠-١٩٧١)، (٢/ ٥١٠)، انظـر أيضًـا رأيًـا مشـابهًا، أفصـح عنـه محمـد بـن أحمـد بـن رشـد، فصـل المقـال: ed. G. F Hourani (Leiden, 1959), p. 8.

الاجتهاد ووجود المجتهدين على الدوام[١]، في حين دائما ما ينكر الحشويون على فقهاء المسلمين حق الاجتهاد أو أي نوع من التفكير البشري.

وعلى الرغم من أن هالكن (Halkin) وجد أن العقائد الكلامية والسياسية للحشويين والحنابلة متطابقة[٢]، فمن المؤكد أن هذه التشابهات الكلامية لم تكن موجودة إلا في القرن الثالث/ التاسع. وفي تلك الفترة ربما كانت الحشوية متحالفة مع أهل الحديث الحنابلة. ولكن منذ ذلك الحين اتخذت الحنبلية طريقًا مختلفةً ونأَتْ بنفسها عن الحشوية، وكذلك عن بقية الجماعات المتعصبة من أهل الحديث؛ إذ اتسم الحنابلة بآرائهم الصارمة فيما يتعلق بأصول الفقه لا سيما مسائل القياس. وحتى نهاية القرن الثالث الهجري/ بداية القرن العاشر الميلادي لم يكن ينسب إلى الحنبلية -بوجه عام- وَضْعَ مذهب فقهي، ولكن اعترف بها فقط على أنها فصيل حديثي عقائدي. ومن المعروف أن الطبري بدأ خلافًا مديدًا مع الحنابلة عندما طعن في مؤهلات ابن حنبل الفقهية[٣]، وبالتالي كان من الطبيعي أن الطبري في كتابه (اختلاف الفقهاء) لم يعتبر آراء ابن حنبل. كذلك لم يعتبر كثيرٌ من العلماء

---

(١) الآمدي، الإحكام، (٣/ ٢٥٣-٢٥٤).

(2) Halkin, “Hashwiyya”, pp. 3-20.

انظر آراء الحشوية، أهل الحديث ومنها ابن حنبل، في أمور الحكم في، عبد الله ابن محمد الناشئ الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تحقيق (J. van Ess)، (بيروت- فيسبادن، ١٩٧١)، ص٦٥-٦٧.

(3) Makdisi, “The Significance of the Sunni Schools of Law”, p. 6.

الآخريـن الحنابلـةَ أهـل فقـهٍ.

ومنـذ نهايـة القـرن الثالـث/ بدايـة القـرن العـاشر ومـا بعـده، بـدأت الحنبليـة عمليـة اكتسـاب طابـع فقهـي شـامل إلى جانـب طابعهـا الكلامـي [العقائـدي]. وقـد تزامـن صعـود الحنبليـة بوصفـه مذهبًا فقهيًا، وبتأثير مـن علـم أصول الفقـه السـني الـذي كان حديث النشـأة حينهـا، والـذي كان الشـافعية والأحنـاف رؤسـاؤه وممثلـوه بشـكل أسـاسي. وضعـت الحنبليـة نفسـها تحـت رعايـة هـذه النظريـة [العلـم] التـي ثبـت جليًّـا أنهـا الأكـثر تفضيـلاً لـدى الجماعـة الرئيسـة في أهـل السـنة، وذلـك بعـد صراعـات طويلـة بـين «أهـل الـرأي» وأهل الحديـث. ونتيجـة لذلـك كان عـلى الحنبليـة تبنـي السـمات الرئيسـة لأصـول الفقـه مـما استلزم قبـول القيـاس كأحـد مصـادر التشريـع، والـذي يـكاد يسـاوي في قوّتـه القـرآن والسـنة والإجـماع. ومـن الجديـر بالذكـر أن ابـن حنبـل لم يؤسـس نظامًـا فقهيًّـا خاصًّـا بـه، ولكنـه في إجاباتـه عـن سـؤالات تلاميـذه أدلى ببعـض الآراء في نقاط فقهيـة معينة. ولم يتسـاهل ابـن حنبـل مـع النظـر العقـلي إلا تحـت ضغـط الـضرورة الملحـة، وحيثـما أمكـن استمد كل قاعـدة فقهيـة مـن الوحـي[1]. وبعـد ثلاثـة قـرون، قَبِـل ابـنُ عقيـلٍ القيـاسَ دون تـردد مثلـما يفعـل أي فقيـه حنفـي أو شـافعي، وأمـا الحنبـليُ الشـهيرُ ابـنُ تيميـة فلـم يقـر القيـاسَ فحسـب، بـل دافـع أيضًـا عـن الاستحسـان الصحيـح[2]. ومـن أجـل

---

(1) Shorter Encyclopaedia of Islam, s.v. "Ahmad Ibn Hanbal", by I. Goldziher.

(٢) الاستحسـان الصحيـح هـو قيـاس الأحـكام وفـق منهجيـة الأصـول الصحيحـة. انظـر: ابـن تيميـة «مسـألة الاستحسـان» في: =

البقاء داخل إطار أهل السنة كان على الحنبلية أن تمر بعملية تعديل وتحول من جماعة لاهوتية [عقائدية] متشددة إلى مذهب فقهي معتدل مع الاحتفاظ ببعض الميول اللاهوتية [العقائدية]. وعلى الجانب الآخر ظلت الحشوية على موقفها المتشدد، مما أدى في نهاية المطاف إلى استبعادها من المجتمع السني[1].

إن فشل هذه الجماعات في إضعاف أسس الاجتهاد إلى أدنى درجة يرجع بشكل أساسي إلى إضفاء الطابع المؤسسي على أصول الفقه الذي كان الاجتهاد فيه مكونًا لا غِنى عنه. من ثم يصعب القول بأن المسلمين قرروا سدَّ باب الاجتهاد في ذلك الوقت الذي وضعت فيه اللمسات الأخيرة لنظرية/ علم الأصول، أي بداية القرن الرابع/ العاشر تقريبًا. والحق أن النظر في كتابات الفقهاء بعد القرن الثالث/ التاسع يُظهر أن ممارسة الاجتهاد لم تنقطع.

= G. Makdisi, ed., Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb (Massachusetts, 1965), pp. 454-479.

(١) انظر: السبكي، الطبقات، (5/ 34)، Halkin, "Hashwiyya", p. 27.

الاجتهاد عمليًا المجتهدون في القرن الرابع/ العاشر

خلال القرنين الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، والرابع/ العاشر، أعرب المجتهدون، سواء كانوا مستقلين أو منتسبين إلى مذاهب فقهية، عن آراء أصيلة للغاية فيما يتعلق بالفقه. ويقف كل من ابن سريج (ت: ٩١٨م/ ٣٠٦هـ) والطبري (ت: ٩٢٢م/ ٣١٠هـ)، وابن خزيمة (ت: ٩٢٣م/ ٣١١هـ)، وابن المنذر (ت: ٩٢٨م/ ٣١٦هـ) كأمثلة دقيقة لهذا النوع المستقل[1]. ويقر السبكي، فقيه القرن الثامن/ الرابع عشر، أن هؤلاء المجتهدين الأربعة، رغم أنهم شافعيون في الأصل إلا أنهم خالفوا أحكام الشافعي[2]، وكما هو معروف فقد ذهب الطبري إلى أبعد من ذلك ليؤسس

---

(١) السبكي، الطبقات، (١/ ١٠٥، ٢٤٤)، (٢/ ٨٩، ٩٦، ١٢٦، ١٣١)، وانظر أيضًا: Goldziher, Zahiris, p. 31.

(٢) السبكي، الطبقات، (٢/ ١٢٦)، عن ابن المنذر، قال السبكي «كان مجتهدًا لا يقلد أحدًا». كما اعتبر السبكي أن ابن سريج هو مجدد القرن الرابع/ العاشر، انظر المرجع السابق، ص٢٤٤. مما لا شك فيه، بالنسبة لمتأخري الشافعية، أن ابن سريج هو أول ممثل عظيم للمذهب الشافعي. ويبدو أنه كان أول من أعاد إنتاج جملة الفقه الشافعي، أثناء تأليف الاختلافات الداخلية للآراء، على سبيل المثال، الاختلافات بين الشافعي والمزني، وقد ألف بالفعل كتابًا بعنوان (التقريب بين المزني والشافعي)، انظر: ابن النديم، الفهرست، ص٢١٣.

مذهبه الفقهي الخاص[1]. إن المؤلفات القليلة التي تعود إلى القرن الرابع/ العاشر ليست كافية لتحديد ما حدث في هذه الفترة بدقة، ولكن ما يمكن استنتاجه من مصادر لاحقة أن نشاط العلماء، مهما كان إبداعيًّا، كان يجب احتواؤه في مبادئ مذهب معين، وفي جوهر الأمر كان يجب أن تُنسَب جميع التعاليم إلى اسم إمام أو آخر. ومثل أبي يوسف (ت: ٧٨٩م/ ١٨٢هـ)، والشيباني (ت: ٨٠٤م/ ١٨٩هـ)، والمزني (ت: ٨٧٧م/ ٢٦٤هـ)؛ فقد نَسبَ العلماء المبدعون في القرن الرابع/ العاشر مذاهبهم الخاصة إلى إمام كبير. وبذلك استطاعوا تجنُّب الهجمات التي جاءت كرد فعل تلقائي على التوجهات الانقسامية، كما اكتسبوا بلا شك اعترافًا فوريًّا بمجرد وضع آرائهم تحت مظلة فقيه عظيم كالشافعي مثلاً. والتجربة الحنبلية خير مثال على هذا الاتجاه، فابن حنبل كما ذكرنا سابقًا لم يؤسس أي نظام فقهي، إلا أنه بحلول نهاية القرن الرابع/ العاشر يمكن تمييز مذهب حنبلي تفصيلي. من الواضح إذن أن فروع المذهب الحنبلي قد تشكلت بعد وفاة ابن حنبل على يد رجالٍ كبار من المتأخرين كالخلال والخرقي وآخرين ممن نسبوا تعاليمهم إلى أحمد.

ومع ذلك، ورغم أن الانضمام لمذهب فقهي وإسناد الأفكار الجديدة إلى مرجعيات أقدم قد أصبح هو القاعدة السائدة، فقد اختلف عدد من العلماء صراحة مع التعاليم القائمة لهذه

(١) انظر ابن النديم، الذي خصص قسمًا منفصلاً في كتابه للجريرية؛ الفهرست، ص٢٣٤، وما يليها.

المذاهـب. ولننظـر إلى هـؤلاء:

(١) ابـن حسـان التنوخـي (ت: ٩٣٠م/ ٣١٨هـ): الفقيـه الحنفـي المشـهور الـذي انحـرف إلى حـد مـا عـن تعاليـم أبي حنيفـة وأبي يوسـف والشـيباني[١].

(٢) علـي بـن الحسين ابـن حربويـه (ت: ٩٣١م/ ٣١٩هـ): الفقيـه الشـافعي المشـهور الـذي خالـف الشـافعي في عـدد مـن المسـائل[٢].

(٣) أبـو سـعيد الإصطخـري (ت: ٩٣٩م/ ٣٢٨هـ): الفقيه الشـافعي الـذي شرح عـددًا مـن المسـائل بمـا يخالـف ليـس فقـط مذهـب الشـافعي، وإنمـا أيضًـا المذاهـب الأخـرى جميعهـا[٣].

(٤) أبـو علـي ابـن أبي هريـرة (ت: ٩٥٦م/ ٣٤٥هـ): «أحـد عُظَمَاء الأَصْحَـاب [الشـافعية]»[٤]، الذيـن صاغـوا فتـاواه الفقهيـة المتعلقـة بمسـائل الطـلاق، وفقـه العقوبـات، والصـلاة، والرق...إلـخ.

(٥) ابـن الحـداد المـصري (ت: ٩٥٦م/ ٣٤٥هـ): يعتـبر مجتهـدًا شـافعيًا بـارزًا، وكانـت لـه آراؤه المسـتقلة فيـما يتعلـق بالمسـائل المتعلقـة بالنـكاح، واللعـان، والرضاع...إلـخ[٥].

---

(١) ابـن أبي الوفـاء القـرشي، الجواهـر المضيـة في طبقـات الحنفيـة، مجلـدان، (القاهـرة، ١٩٧٨)، (١/ ١٣٧-١٣٨).

(٢) السبكي، الطبقات، (٢/ ٣٠٣-٣٠٧)، انظر بعض آرائه في ص٣٠٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق، (٢/ ١٩٣-٢٠٥)؛ لآرائه انظر بشكل خاص، ص١٩٥، وما بعدها.

(٤) المرجع السابق، (٢/ ٢٠٦-٢١٠).

(٥) المرجـع السـابق، (٢/ ١١٢-١٢٥)، انظـر بشـكل خـاص ص١١٥ ومـا بعدهـا. قـال السـبكي «أماغوصـه عـلى المعـاني الدقيقـة وحسـن اسـتخراجه للفـروع المولَّـدة فقـد أجمع الناس على أنه فرد في ذلك ولم يلحقه أحد فيه...وكان فقيهًا متعبِّدًا». =

(٦) أبو القاسم(*) الداركي (ت: ٩٨٥م/ ٣٧٥هـ): روى النووي[1] أن الداركي أظهر أكبر درجة في الاستقلال عن مذهب الشافعي. فـ«كان إذا جاءته مسألة تفكر طويلاً ثم يفتي فيها، وربما أفتى على خلاف مذهب الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، رضي الله عنهما، فيقال له في ذلك، فيقول: وَيْحَكُمْ، حدَّث فلان عن فلان عن رسول الله ﷺ بكذا وكذا، والأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الإمامين»(**)[2].

ويمكن القول على وجهٍ مؤكَّد أنه منذ زمن الطبري فصاعدًا أُجمع على صلاحية المذاهب السنية القائمة (باستثناء المذهب الظاهري الذي استُبْعِد تدريجيًّا من منظومة الفقه السنية)، ويبدو أنه في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة من القرن الرابع/ العاشر تُوصِل إلى اتفاق شامل ولكنه ضمني حول عدم جواز إنشاء مذاهب جديدة وأي اتجاهات «انفصالية». وهكذا نجد أن جميع الفقهاء من القرن الخامس/ الحادي عشر وما بعده يتبعون مذهبًا أو آخر بشكل رسمي، ولم يحاول أي فقيه بأي حال من الأحوال إنشاء مذهبه الخاص على الرغم من استمرار نشاط استنباط

=

(*) جاءت في الأصل الإنجليزي «أبو حسن»، والصحيح أنه «أبو القاسم»، وبما في هذا خلط بين أبي القاسم وجده لأمه الحسن بن محمد الداركي، كما أن تاريخ الوفاة الذي أورده المؤلف يؤكد أنه أبو القاسم.

(1) انظر: Goldziher, Zahiris, p. 26.

(**) النص من وفيات الأعيان لابن خلكان (بيروت: دار صادر، ٣/ ١٨٩).

(٢) مقتبس من المرجع السابق، ص٢٦، للاطلاع على صيغة أخرى من هذه الرواية، انظر: السبكي، الطبقات، (٢/ ٢٤٠).

الحلول للمشكلات الجديدة بلا توقف. وتجدر الإشارة مع ذلك إلى أن فقهاء المسلمين حتى العصر الحديث لم يحاولوا -بوجه عام- تفسير عدم إنشاء مذاهب جديدة بعد عام ٩١٢م/ ٣٠٠هـ، كما أنهم لم يحاولوا تبرير الإجماع الضمني على منع إنشاء مثل هذه المذاهب. والحالة الوحيدة التي أعرفها، حيث فُسِّرت هذه الظاهرة، يمكن العثور عليها في (التقرير والتحبير) لابن الأمير، ولاحقًا في رسائل ابن عابدين. أشار ابن الأمير نقلاً عن ابن المنير أن إحْدَاثَ مَذْهَبٍ زَائِدٍ بِحَيْثُ يَكُونُ لِفُرُوعِهِ أُصُولٌ وَقَوَاعِدُ مُبَايِنَةٌ لِسَائِرِ قَوَاعِدِ الْمُتَقَدِّمِينَ مُتَعَذِّرُ الْوُجُودِ؛ لِاسْتِيعَابِ الْمُتَقَدِّمِينَ سَائِرَ الْأَسَالِيبِ[1]. ومن الأهمية بمكان أنه لا ابن الأمير ولا ابن عابدين ادَّعَيَا وجود إجماع على منع تأسيس مذاهب جديدة. وهناك حقيقة أخرى لا تقل في أهميتها؛ وهي أنهما لم يلجآ إلى القول بسدِّ باب الاجتهاد لتفسير هذه الظاهرة.

---

(١) ابن أمير، التقرير، (٣/ ٣٤٥)، ابن عابدين، الرسائل، مجلدان، (لاهور، ١٩٧٦)، (١/ ٣٠).

الاجتهاد في الفقه والسلطة السياسية في القرن الخامس/ الحادي عشر

يبدو أن فقهاء القرن الخامس/ الحادي عشر قد تابعوا سابقيهم في اعتبار الاجتهاد أمرا مفروغًا منه، وهذا واضح في كتابات جميع المشتغلين بالفقه في تلك الفترة. فقد اعتبر عبد الجبار (ت: ١٠٢٤م/ ٤١٥هـ) وتلميذُه أبو الحسين البصري أن الاجتهاد مكون لا غنى عنه في الفقه، ونظروا كذلك إلى القياس الذي هو طريقة في الاجتهاد باعتباره عنصرًا لا يمكن للفقه أن يتطور من دونه. وبالنسبة إليهم فالتقليد ليس إلا للعوام ومن يتعذر عليهم الاجتهاد[١]. وأقوال عبد الجبار والبصري حول الاجتهاد والتقليد رغم أنها معتزلية في جوهرها إلا أنها تعبِّر عن المذهب النموذجي للإسلام السني. كذلك خصص ابن البر (ت: ١٠٧٠م/ ٤٦٣هـ) فصلاً كاملاً في دحض التقليد، وأكد أنه بِناء على العديد من الآيات القرآنية اتفق العلماء فيما بينهم على بطلان التقليد[٢]. كما أعرب الخطيب البغدادي (ت: ١٠٧٠م/ ٤٦٣هـ)

---

(١) انظر: البصري، المعتمد، (٢/ ٩٣٤ وما بعدها)

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ص٣٤٨، ٣٩٧.

والماوردي (ت: ١٠٥٨م/ ٤٥٠هـ) عن وجهات نظر مماثلة[1].
تعكس أعمال هؤلاء العلماء قناعة أصوليِّي المسلمين فيما يتعلق بأمور الممارسات الدينية والتشريعية. فابن عبد البر، على سبيل المثال، يدرك جيدًا حقيقةَ أن مسائل الفروع والمسائل المستجدة لا حصر لها، وأن إتقان علم الأصول هو الطريقة الوحيدة للفقيه ليشمل جميع فروع الفقه، بما في ذلك المسائل التي حُلت أو التي لم تحل من قبل[2]. ومن المهم أنه يذكر أن الفقه الإسلامي يجب عليه ويمكنه أن يعالج القضايا المستجدة، ويقول إنه من خلال القياس والاجتهاد، يمكن للشريعة أن تتكيف مع احتياجات المجتمع المسلم.

لقد تجاوزت أهميةُ الاجتهاد مجال الفقه لتتغلغل في الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى. سوف تظهر مناقشة السياسات المتغيرة فيما يتعلق بالاجتهاد في القرن الخامس/ الحادي عشر إلى أي مدى كان الاجتهاد لا غنى عنه للمؤسسة السياسية التي لعب العلماء فيها دورًا بارزًا. وستظهر هذه المناقشة أيضًا أنه في حين أقرت النظرية السياسية (والتي كانت، في التحليل النهائي، نتاجًا للفكر الفقهي) بفشل الخلفاء في تلبية متطلبات الشريعة لعدم كفاءتهم في ممارسة الاجتهاد، فقد أكدت على أهمية العلماء من خلال عملهم كمفسرين للفقه في غياب صاحب السيادة الذي من المفترض أن يكون مسؤولًا عن

---

(١) البغدادي، الفقيه والمتفقه، (٢/ ٦٦-٧٠)، الماوردي، أدب القاضي، (١/ ٢٦٠-٢٧٣).
(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ص٤٦٧-٤٦٨.

الشريعة. ومن المناسب التأكيد هنا أنه على الرغم من أن النظرية السياسية كانت امتداداً للمبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، فإنها لم تكن تنظيراً تخيُّليًّا في واقع الأمر، وإنما كانت براجماتية: إنها تصوير الماضي في شكل معياري وتكييفه مع الأوضاع الحالية بغرض رسم نظامٍ للأخلاق تحافظ تطبيقاته على وحدة الأمة الإسلامية وسلامتها. وهكذا كان لا بد للنظرية السياسية أن تكون براجماتية؛ لأن نشأتها وتطورها كانا مدفوعين بالطموح لاستعادة العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية[١].

وفي حديثه عن مؤهلات الإمام، يعتبر البغدادي (ت: ١٠٣٧م/ ٤٢٩هـ) القدرةَ على ممارسة الاجتهاد أحد الشروط الأربعة التي يجب على الإمام (أو الخليفة) أن يستوفيها من أجل الحكم بكفاءة[٢]. كذلك يشترط الماوردي نفس الشرط، إذ يوضح أن الاجتهاد يجب أن يكون من مهارات الامام؛ لأن المعرفة بالفقه والطرق التي تُحل بها النوازل هي جزء أساسي من واجباته[٣]. وليس الإمام هو الفرد الوحيد الذي قد يمارس الاجتهاد

(١) حول العلاقة بين النظرية السياسية والممارسة السياسية في الإسلام في العصور الوسطى، انظر:
I. J. Rosenthal, "The Role of the State in Islam: Theory and Medieval Practice", Der Islam, 50, 1 (1973), 1-28.

(٢) عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، (إسطنبول، ١٩٢٨)، ص٢٧٧. هذا البغدادي لا يخلط بينه وبين الخطيب البغدادي المتوفى عام (١٠٧٠م/ ٤٦٣).

(٣) علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، (القاهرة، ١٩٦٠)، ص٦. انظر أيضًا:
E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam (Cambridge, 1958), p. 29.

داخـل المؤسسـة السياسـية؛ فالمسـؤولون المفوَّضـون مـن رئيـس الدولـة يمكنهـم أيضًـا أن يجتهـدوا. ووفقًـا للـماوردي، فـإن الهيئـة العامـة لمسـؤولي الدولـة تنقسـم إلى فئتين: عـمال التنفيـذ، وعـمال التفويـض. وأفـراد هـذه الفئـة الأخـيرة مخوَّلـون باسـتخدام منطقهـم الخـاص -اسـتنادًا إلى مبـادئ الشريعـة- لمعالجـة أي مشـكلة قـد تنشـأ أثنـاء خدمتهـم في الحكومـة. ويُـصِر المـاوردي عـلى أن عـمال التفويـض يجـب أن يطبقـوا نتائـج اجتهادهـم حتـى لـو تعارضـت مـع اجتهـاد الإمـام[١]. ويسـتخدم المـاوردي المبـادئ الأصوليـة السـائدة في قرنـه كقاعـدة، فيطالـب المفتـي والقـاضي بوجـوب الوفـاء بمتطلبـات الاجتهـاد[٢]، وهـذا المطلـب لا يمثِّـل إلا مـا كان سـائدًا في العـصر الذهبـي ومـا يجـب أن يسـود في الحـاضر والمسـتقبل. وقـد قصـد المـاوردي بذلـك كل القضـاة الرسـميين المجتهديـن مُـذ زمـن قـاضي القضـاة أبي يوسـف وحتـى زمانـه، بمـن فيهـم هـو نفسـه. ومـن الجديـر بالذكـر أن المـاوردي الـذي كان يعـد مجتهـدًا قـد عيَّنـه الخليفـة قاضيًـا، وحصـل عـلى لقـب أقـضى القضـاة[٣]. ويكشـف مذهبُـه السـياسي عـن قناعتـه بـأن فقهـاء وعلـماء وقتـه يمكنهـم تلبيـة متطلبـات نظريـة الأصـول، لكـن إصراره عـلى وجـوب قـدرة الخليفـة عـلى الاجتهـاد

---

(١) الماوردي، الأحكام، ص١١٦.

(٢) المرجع السـابق، ص٦٦. راجـع مقالتـي «Considerations on the Functions and Character of Islamic Legal Theory» قريبًـا.

(٣) السـبكي، الطبقـات، (3/ 303-305)، H. A. R. Gibb, "Al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in B. Shaw and W. Polk, eds., Studies on the Civilization of Islam (Boston, 1962), pp. 152, 164 n. 6, 165 n. 10.

يثبت أنه (وكذلك البغدادي) كان لا يزال يأمل في استعادة قوة مؤسسة الخلافة التي كانت في حالة انحدار مستمر منذ القرن الرابع/ العاشر.

وقد دُفِع الجويني (ت: ١٠٨٥م/ ٤٧٨هـ) بنفس الرغبة التي دفعت فقهاء بارزين للحفاظ على تماسك الخلافة، فكتب رسالة في السلوك السياسي الفقهي موجهةً إلى الوزير نظام الملك، وكان ذلك في عهد المقتدي على الأرجح[١]. وقد تابع الجوينيُّ كلًّا من البغدادي والماوردي في القول بأن خاصية الاجتهاد شرط أساسي للإمام النموذجي، ولسعادة الأمة. ويدعي الجويني أنه إذا كان الإمام مقلدًا، فإن ذلك يدفعه إلى استفتاء فقهاء بارزين آخرين، ما من شأنه إضعاف سلطته في اتخاذ القرار وتعريضه للآراء المتناقضة، لذلك فإن ممارسة الإمام التقليدَ لا تليق بمكانته باعتباره رأسًا للأُمة. ومع ذلك فقد كان الجويني واقعيًّا بما يكفي لإدراك عجز الخلافة في ذلك الوقت، وحاجتها إلى دعم من قِبَلِ فئة واسعة من أهل الخبرة وعلى رأسهم الفقهاء. والحل الذي اقترحه الجويني لمشكلة عجز الإمام عن الوفاء بشروط الاجتهاد -وإن لم يكن حلًّا مثاليًّا- هو أنه على الإمام استفتاء العلماء لأنهم «عَلَى الْحَقِيقَةِ أَصْحَابُ الْأَمْرِ» و«قادة الأمة وسادتها»[٢]. و«إِذَا كَانَ سُلْطَانُ الزَّمَانِ لَمْ يَبْلُغْ مَبْلَغَ الِاجْتِهَادِ فَالْمَتْبُوعُونَ الْعُلَمَاءُ،وَالسُّلْطَانُ

(١) الجويني، غياث الأمم، (الإسكندرية، ١٩٧٩).

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٤.

نَجَدَتُهُمْ وَشَوْكَتُهُمْ، وَقُوَّتُهُمْ وَبَذْرَقَتُهُمْ»[1]. وهكذا يتضح أنه بينما يحاول الجويني استخلاص النظرية من التجربة الفعلية للماضي البعيد والقريب؛ فإنه يضع المسؤولية كاملة على عاتق الفقهاء.

لكن ماذا لو انقرض الفقهاء المسلمون أو الشريعة؟ في محاولة للإجابة عن هذا السؤال، يذكر الجويني بعض الوقائع التي لها أهمية كبيرة في بحثنا. وفيما يلي بيان للحالة السائدة في النصف الثاني من القرن الخامس/ الحادي عشر: «إذا خلا الزمان عن المفتين البالغين مبلغ المجتهدين، ولكن لم يَعْرَ الدهر عن نقلة المذاهب الصحيحة عن الأئمة الماضين، وتكاد هذه الصورة توافق هذا الزمان وأهله...»[2]. لكن هذا القول ليس بتام الصحة؛ ففي موضع آخر من كتابه، حيث يتخيل انقراض المفتين (الذين، حسب تعريفه، يجب أن يكونوا مجتهدين مؤهلين) والفقهاء، يدعو الجويني قُراءه إلى محاولة تصور هذا الوضع «غير الواقع»[3]. وغني عن البيان أن الجويني، الذي يمكن الاعتماد على كلامه في هذه الحال، كان يؤمن بوجود المجتهدين في عصره. ويتأكد هذا تمامًا عندما ندرك أن الجويني نفسه لم يكن فقط متكلمًا وشاعرًا عظيمًا، بل كان أيضًا مجتهدًا بارعًا[4].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٥، هذه الفكرة تتكرر في الكتاب، انظر على سبيل المثال، ص٢٧١، ٢٨٢، ٢٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٩.

(٤) انظر على سبيل المثال، الرواية كاملة للسبكي، الطبقات، (٣/ ٢٤٩-٢٨٢). وانظر أيضًا: أبو الفداء، تاريخ، أربعة مجلدات، (القسطنطينية، ١٨٧٠)، (٢/ ٢٠٦)، ابن =

يحـاول الجويـني في سـياق مناقشـته إيجـاد حلـول لوضـع افتراضي آخـر للانحـلال. ويعلـق عـلى احتـمال انقـراض المجتهديـن قائلاً:

إني تخيلـت انحـلال الشريعـة، وانقـراض حَمَلَتِهـا، ورغبـة النـاس عـن طلبهـا... وعاينـت في عهـدي الأئمـة ينقرضـون ولا يخلفـون، والمتسـمون بالطلـب يرضـون بالاسـتطراف ويقنعـون بالأطـراف... فعلمـت أن الأمـر لـو تمـادى عـلى هـذا الوجـه لانقـرض علـماء الشريعـة عـلى قـربٍ وكثـبٍ، ولا تخلفهـم إلا التصانيـف والكتـب[١].

يؤكـد الجويني أن العلـماء مسـؤولون عـن الشـأن العـام، خاصـةً في حـال لم يبلـغ الإمـام مبلـغ لاجتهـاد، ويكـون رأيُهـم نهائيًّـا ويجـب قبولـه وإن تعـارض مـع رأي أحـد أئمـة المذاهـب. وعنـد الحديـث عـن المجتهديـن في المـاضي والحـاضر، يقـول الجويـني إنـه يصعـب تصور الاتفـاق الدائـم بـين اجتهـاد المتأخريـن واجتهـاد إمـام المذهـب؛ لأن مسـالك الاجتهـاد ومناهـج الاسـتدلال عديـدة، ومـن ثَـمَّ فقـد تختلـف نتائـج الاجتهـاد[٢].

= الصـلاح، فتـاوى، ص31؛ Shorter Encyclopaedia of Islam, s.v. "Taklid", by J. Schacht.

(١) الجويني، الغياثي، ص٣٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٣٩٧-٣٩٨.

أما الغزالي، وهو تلميذ الجويني، فقد ذهب (وحجته تبدو امتدادًا طبيعيا لفكر الجويني وخطوة أخرى نحو قبول العجز السياسي لمؤسسة الخلافة) إلى أن الاجتهاد ليس شرطًا يتحتَّم على الإمام أن يستوفيه، وإنما هو مؤهل فقهي خالص لا يتطلبه الشرع ولا المصلحة العامة[1]. وأكد الغزالي أنه إذا كان الغرض من الخلافة الامتثال للشرعٍ، فما الفرق إذا توصل الإمام إلى رأي فقهي من خلال تفسيره الخاص أو من خلال تفسير مجتهد؟ ولتبرير ذلك، يقارن الغزالي بين الوضع الشرعي والوضع السياسي. وهكذا فبما أن سلطة الخليفة السياسية والعسكرية «المفوَّضة» لصاحب الشوكة قد قُبِلت بحكم الواقع كما بحكم الشرع؛ فإن السلطة التشريعية «المفوَّضة» أيضًا إلى أفضل المجتهدين المؤهلين يجب تبريرها على النحو نفسه[2]. وأن يكون المجتهد من أفضل الفقهاء و«الأكثر علمًا» هو مطلب أساسي لا يمكن التخلي عنه. وفي محاولة لإظهار أن الاعتماد على المجتهدين ممكن دائمًا، يقول الغزالي إن بغداد نادرًا ما تخلو من فقيه يتمتع بمستوى متقدم جدًّا من المعرفة بالفقه[3]. والغزالي هنا لم يذكر لفظ المجتهد، لكن من سياق الحديث ومحوره يمكن القول إنه كان يتحدث عن المجتهد؛ إذ كانت مسألة الاجتهاد موضوعَ النقاش بأكمله.

---

(١) الغزالي، فضائح الباطنية، في:

I. Goldziher, ed., Streitschrift des Gazaligegen die BatiniijaSekte (Leiden, 1956), p. 76.

(٢) المرجع السابق، ص٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧٨.

إن ضعف الخلافة، والذي ظهر في العجز التشريعي للخليفة من بين أمور أخرى، قد شكَّل بالنسبة إلى العلماء مشكلة ملحة، وقد عولجت هذه المشكلة على نحو جادٍّ -وإن لم يكن مؤثرًا- في عدد كبير من الكتابات. كذلك فإن إصرار الفقهاء على ضرورة الاجتهاد، سواء من الإمام أو من غيره، يعزِّز حقيقة أنه بقدر ما كان الاجتهاد لا غنى عنه في المسائل الفقهية، فإنه لا غنى عنه أيضًا في الأمور السياسية. ولو كانت فكرة الاجتهاد أقل أهمية بقدر قليل، لاستغنى الغزالي عن اعتبارها شرطًا يجب أن يَفي به الخليفة أو موظفوه. وكان ذلك ليتحقق بكل سرور لتبرير الحقيقة الراسخة بأن الخلفاء لم يكونوا مجتهدين. إن النظرية السياسية للجويني والغزالي، ناهيك عن نظرية الماوردي والبغدادي وغيرهما، تؤدي إلى استنتاج مفاده أن الاجتهاد اعتُبر عنصرًا أساسيًّا في الحياة السياسية والفقهية للإسلام حتى نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر على الأقل. وكما سنرى لاحقًا، فقد بقي الاجتهاد بعد ذلك طويلاً.

والحق أنه ليس هناك ما يدعو للاعتقاد بأن الفقهاء كان بإمكانهم تجنب التعامل مع مشكلة سدِّ باب الاجتهاد أو مسألة انقراض المجتهدين وقد سبق لهم بالفعل أن تعاملوا مع مشكلة مماثلة، ولكنها أقل خطورة، وهي: العجز التشريعي للخلافة. إن تعاملهم مع مشكلة باب الاجتهاد في فترةٍ لاحقة يؤكد استنتاجنا أنه بحلول زمن الغزالي لم تكن هذه المشكلة قد ظهرت بعدُ. لأنه إذا لم يخضع النقاش حول باب الاجتهاد للرقابة، ولم يكن ثَمَّ دليل على ذلك، فلماذا لا يُناقش في الوقت الذي يفترض أنه قد ظهر فيه؟

الاجتهاد عند الجويني، والغزالي، وابن عقيل

كان التفكير الفقهي المتطور في القرن الخامس/ الحادي عشر نتاجًا للنشاط التشريعي للمجتهدين. وسيُظهِر تفحصُ مسارات الحياة العملية لكل من الجويني والغزالي وابن عقيل أن هؤلاء الفقهاء -مثل كثير من معاصريهم- لم يعارضوا التقليد لصالح الاجتهاد فحسب، بل قدموا أنفسهم أيضًا على أنهم مجتهدون مؤهلون، وقد قبلهم الآخرون بهذه الصفة.

يجب أن ينسب للجويني معرفة واسعة في العديد من المجالات، خاصة الفقه والكلام والأدب. ويبدو أن تعليمه بإرشاد والده وغيره من العلماء البارزين قد منحه الشجاعة للتعبير عن وجهات نظرٍ ثوريةٍ في الفقه الشافعي، والكلام الأشعري؛ وهي المذاهب التي كان يتبعها. ويبدو أنه في كتابه في الأصولِ (البرهان) قد مال عن مذهب الشافعي الأصولي، وأدرج أفكارًا جديدة أثارت بعض المعارضة في قرون لاحقة[1]. يرفع السبكيُّ -أحد أكثر كتاب التراجم استقصاءً- الجوينيَّ باستمرار إلى رتبة المجتهد

---

(١) السبكي، الطبقات، (٣/ ٢٦٤).

في المذهب، ويقدمه على أسلافه في إتقان الأصول والفروع[1]. ويشير السبكي إلى الصعوبة الخاصة التي يواجهها (البرهان) وتفرده باعتباره كتابًا لم تمْلُه مذاهب الأئمة السابقين، على عكس الآخرين في هذا الباب[2]. وينسب ابن خَلِّكَان إلى كتاب الجويني في الفروع (النهاية) السِّمات نفسها، مشيراً إلى أنه لم يُصنَّف في الإسلام مثله[3]. ويقر السبكي صراحة أن الجويني في (البرهان) لا يتقيد بمبادئ مذهب الشافعي بل بنظره واجتهاده[4]. وهذا الأخير يجعل الجويني مجتهدًا مطلقًا؛ لأنه أنشأ منهجًا مستقلًّا يبدو أنه يختلف عن مذهب الشافعي بقدر اختلاف طريقة الطبري على الأقل. لذلك، فإن تصريحات السبكي بأن الجويني كان فقيهًا أصيلًا للغاية، وأنه وصل لدرجة المجتهد في المذهب تتعارض مع نفسها؛ لأن الفقهاء المسلمين لطالما نافحوا عن أن المجتهد في المذهب يجب ألا يتجاوز حدود تعاليم المذهب. وفي ضوء ذلك، يجب اعتبار أقوال أبي الفداء (ت: ١٣٣١م/ ٧٣٢هـ) والذهبي (ت: ١٣٤٨م/ ٧٤٨هـ) بمثابة موازنة لرواية السبكي عن الجويني. فقد أشار أبو الفداء إلى أن الجويني ادَّعى لنفسه رتبة المجتهد المطلق لتحصيله الشروط المطلوبة، إلا أنه قرر في النهاية التخلي

(١) المرجع السابق، (٣/ ٢٥٦،٢٥٢).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٢٦٤)، (٤/ ١٢٤).

(٣) ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، ثماني مجلدات، (بيروت، ١٩٦٨-١٩٧٢)، (٣/ ١٦٨).

(٤) السبكي، الطبقات، (٣/ ٢٦٤).

عن هذه المنزلة وتقليدَ الشافعي[1]. وهذا يتفق مع قول السبكي بأن الجوينيَّ لم يرضَ في شبابه تقليد مبادئ مذهب الشافعي المتجسدة في تعاليم والد الجويني ومعاصريه. كما أنه يتفق مع حقيقة أن قواعد أصول الشافعي لم تكن دليلاً ومرشدًا بالنسبة إلى الجويني. كذلك ألمح شيخ السبكيِّ، الذهبيُّ، الذي كان من أشد أهل الحديث معارضة لعلم الكلام، إلى أن الجويني في برهانه قد انحرف عن الطريق الصحيح للسلف. وقد مثَّلَ أبو الفداء والذهبي اتجاهًا عارضه السبكي تلميحًا في ترجمته للجويني، فقد أيد أصولية الجويني باستمرار، وأكد أنه اتبع دومًا طريقة السلف[2] وظل طول حياته مقلدًا للشافعي رغم أنه طوَّر مجموعة من الآراء المستقلة. وهذا في حدِّ ذاته، أي الاستقلال واتباع السلف، هو مرة أخرى تناقض واضح لم يستطع السبكي التخلص منه.

إنَّ كَون الجوينيِّ مجتهدًا أمرٌ لا جدال فيه، لكن أي نوع من المجتهدين كان؟ وعلى الرغم من أن الجويني لم يُقدِم على إنشاء مذهب جديد، إلا أنه بدا وكأنه ادعى الاجتهاد المطلق، على الأقل لفترة من الزمن، كما قال أبو الفداء. وقد نفى السبكي هذا من أجل الدفاع عن الأشعرية والأشاعرة أمام هجوم أهل الحديث عليهم بهدف إقصائهم خارج نطاق أهل السنة[3]. وهكذا

---

(١) أبو الفداء، تاريخ، (٢/ ٢٠٦).

(٢) السبكي، الطبقات، (٣/ ٢٦١-٢٦٣)، قيل إن الجويني قال قبل وفاته «اشهدوا عليَّ أني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف وأني أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور» المرجع نفسه، (٣/ ٢٦٣).

(٣) حول أغراض السبكي في كتابة طبقاته، ولا سيما دفاعه عن الأشعرية، انظر: =

كان لإصرار السبكي على وصف الجويني بالمجتهد في المذهب أهمية خاصة في السياق الكلامي، ولكنه لم يكن كذلك في السياق الفقهي. وتبقى الحقيقة أن الجويني باعتراف جميع العلماء كان فقيهًا مبدعًا بشكل ملحوظ، ومجتهدًا من أعلى المستويات. ومن الإنصاف أن نقول إن جزءًا من إبداع الغزالي الذي نال استحسانًا كبيراً قد ينسب إلى شيخه البارز: قد يكون صحيحًا أن دراسة مستفيضة لأعمال الجويني الفقهية والسياسية، عندما تنشر كل هذه الأعمال، ستكشف عن جوانب معينة من إبداعه كانت تعزى حتى الآن إلى الغزالي. وهذا صحيح بالتأكيد -على الأقل- بالنسبة لأصول فقه الغزالي المبكرة الموجودة في (المنخول) وكتاباته السياسية التي يبدو أنها تأثرت بالأفكار التي ظهرت في كتاب (غياث الأمم) للجويني، وفي أعمال أخرى له.

هذا لا يعني بالضرورة أن مساهمة الغزالي الفكرية في العلوم الدينية كانت أقل أهمية بأي حال من الأحوال. وعلى الرغم من أن كتب التراجم لا تؤكد على صفة الاجتهاد عند الغزالي، كما هي الحال مع الجويني، فمن الواضح تمامًا أن الغزالي قد وصل إلى رتبة مجتهدٍ في المذهب. وبغضِّ النظر عن دعواه أنه مجتهد ترك ممارسة التقليد[1]، فإنه أول عالم معروف ادعى أن الله

= G. Makdisi, "Ash'ari and Ash'arites in Islamic Religious History", StudiaIslamica, 17 (1962), 56-80.

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، مطبوع ضمن أبحاث في التصوف عن الإمام الغزالي، لعبد الحليم محمود، (القاهرة، ١٩٦٥)، ص٦٨. يتحدث الغزالي في عدة مواضع من كتبه بوضوح عن أنه مجتهد، انظر على سبيل المثال كتابه المستصفى =

اختاره لإحياء دين الإسلام[1]. ولأنه عاش في السنوات الخمس الأولى من القرن السادس الهجري، فقد نظر له فقهاء المذهب الشافعي وغيرهم على أنه مجدد القرن السادس/ الثاني عشر. إنّ حقيقة وجوب أن يكون المجددون مجتهدين مؤهلين يعني ضمنًا أنه حتى كُتّاب التراجم الذين لم يذكروا صراحة الغزالي كمجتهد قد اعترفوا ضمنيًّا أنه كان مجتهدًا. فقد أكد ابن النجار أن إجماع الأمة قد انعقد على أن الغزالي كان مجتهد زمانه[2]. وبطريقة مقنعة، قدَّمَ السبكيُّ أيضًا الغزاليَّ على أنه مجدد القرن السادس/ الثاني عشر الذي أتقن علم أصول الفقه، وجدد فقه المذهب الشافعي، وصاغ علم الخلاف[3].

لم يكن هناك شك في ذهن الغزالي بأن تحقيق الاجتهاد يكون من خلال الدراسة الدؤوبة، والمران الفكري، والانغماس في المناظرات العلمية[4]. وقد اعترف بانقراض المجتهدين المستقلين الذين تمكنوا من إنشاء مذهبهم الفقهي الخاص؛ لكنه بالتأكيد لم يَقُلْ بانقراض الفقهاء الذين يمكنهم قيادة الأمة وإحياء الشريعة إذا دعت الحاجة لذلك[5]. لذلك فمن غير الدقيق تمامًا القول

= (٢/ ٣٥٣، ٣٧٢)، ومثله، المنقذ، ص٦٨، ٧١، ٧٧، ١٤١-١٤٢.

(١) الغزالي، المنقذ، ص١٤١-١٤٢، الإحياء (١/ ١١٠-١١١).

(٢) السبكي، الطبقات، (٤/ ١١٢).

(٣) المرجع السابق، (٤/ ١٠٧).

(٤) الغزالي، المستصفى، (٢/ ٣٧٢).

(٥) الغزالي، الإحياء، (١/ ٦٣)، ومثله، المنقذ، ص١٤٢.

-كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء[١]- إن الغزالي اعتقد أن جميع المجتهدين قد انقرضوا؛ مثل هذا الادِّعاء ليس له أساسٌ في كتابات الغزالي، بل ويتعارض أيضًا بشكل حادٍّ مع العديد من التصريحات التي أدلى بها في كتبه.

وبالنسبة إلى الغزالي لم يكن يُعرف إلا نوعان من المجتهدين: المطلق، والمقيد[٢]، ويظل نشاط هذا النوع الأخير داخل حدود مذهبه. ولأن الغزالي اعترف بحقيقة أن أئمة المذاهب قد قضوا ولا يمكن أن يحل محلهم أحد، ولأن مهمة التجديد تتطلب فقيهًا من الطراز الرفيع غير مقلد؛ فيمكن القول بثقة إن الغزالي قد اعترف بوجود مجتهد في المذهب، خاصةً أنه كان مجتهدًا في المذهب الشافعي.

لم يكن الغزالي جريئًا بما يكفي لينسب إلى نفسه وإلى أقرانه من العلماء تفوقهم في الاجتهاد على أسلافهم. فقد رَضِيَ الغزالي، خلافًا لابن عقيل، برتبة أقل من رتبة الشافعي. فابن عقيل قد رفض أن يقبل لنفسه ولأقرانه مثل هذا الدور المتواضع نسبيًا؛ إذ جادل بشدة عن أن الأصوليين السابقين ليس لديهم أي تفوق على ورثتهم وأن العديد من الفقهاء المتأخرين تفوقوا في المعرفة الفقهية على معلميهم المتقدمين[٣]، كما هاجم وسخر من تقليد

(١) انظر في الآراء الواردة، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٥.

(2) H. Laoust, “La p6dagogie d’al-Gazali dans le Mustasfa”, Revue des Etudes Islamique, 44 (1976), 77-78.

(٣) ابن عقيل، الفنون، (٢/ ٦٤٩-٦٥٠).

معاصريه لأجدادهم، وأكد أن ابن حنبل نفسه قد رفض الاتّباع الأعمى للفقهاء الأوائل ودعا إلى الاستدلال استنادًا إلى الوحي. ولهذا السبب فقد أعلن ابن عقيل صراحة أن أي رأي فقهي يجب أن يستند إلى دليل، وليس إلى ما قاله ابن حنبل[1]. وبالنظر إلى ذلك، فليس من المستغرب أن ابن عقيل، بمعرفته العميقة بالأصول والفروع، قد أعاد تفسير مبادئ مذهبه وخرج بآراء جديدة للعديد من المشكلات الجديدة والقديمة. وقد سُجِّل أكثر من عشرين من آرائه الفقهية المتفردة في ذيل الطبقات لابن رجب[2]. وتظهر العديد من هذه المشكلات الفريدة في كتابه (الفنون) الذي يعد أعظم أعماله، حيث يوضح ليس فقط أصالته الرائعة، ولكن أيضًا تفضيله اجتهاد المعاصرين على اجتهاد السلف. في الواقع، يبدو أن غرضَ ابن عقيل من وضع كتابه (كتاب الفنون) الذي يعج بالآراء والمشكلات المعاصرة، ينبع من رغبته في إثبات تكافؤ المجتهدين المتأخرين، إن لم يكن تفوقهم، مع أسلافهم[3].

ربما كانت رغبة الجويني والغزالي وابن عقيل وغيرهم من الفقهاء في تأكيد أنفسهم في مقابل أسلافهم ونقدهم البناء المتواصل لمعاصريهم مدفوعةً جزئيًا بالمزاج العام للعصر؛ المزاج الذي استمر كعامل نفسي في المسلمين لقرون بعد ذلك. وقد

---

(١) المرجع السابق، (٢/ ٦٠٦)، عبد الرحمن بن شهاب ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق (H. Laoust and S. Dahhan)، (دمشق، 1951)، ص190-189.

(٢) ابن رجب، الذيل، ص١٩٠-١٩٤.

(٣) ابن عقيل، الفنون، (٢/ ٦٠٢-٦٠٧، ٦٤٥-٦٤٧، ٦٤٩-٦٥٠). انظر أيضًا مقدمة ج. مقدسي لهذا الكتاب، المجلد الأول، xlix-l.

ظهر هذا المزاج في اعتقاد عام بأن المسلمين كانوا يمرون بأوقات عصيبة، وأنهم كلما ابتعدوا عن العصر الذهبي للنبي ﷺ وأصحابه كانت حالة الانحدار أسوأ[1]. إن البحث الدقيق في المؤلفات الفقهية عن أسباب هذا الاعتقاد لم يُسفر إلا عن القليل جدًّا لإظهار أن الحالة الفقهية العامة كانت مسؤولة عن ذلك. ومن المرجح بشدة أن تفكك المؤسسة السياسية كان العنصر الرئيس الذي أدى إلى نمو هذه الاعتقاد[2]. لم تكن الشريعة في مركز النقد كما كان الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ككل. فعلى سبيل المثال، لم يكن (إحياء) الغزالي موجهًا إلى الفقه على وجه التحديد. فقد نافح الغزالي عن أن «ضعف» الدين قد نتج عن الصراعات السياسية الداخلية والممارسات الدينية السيئة. هذا هو موضوعه الرئيس في كتابَيْه (الإحياء) و(المنقذ). وفي هذا الأخير ينتقد الغزالي أيضًا العديد من المؤسسات والجماعات مثل الفلاسفة والشيعة الإمامية، لكن لم يُكرِّس شيئًا -باستثناء بعض الملاحظات العابرة- لعلوم التشريع أو الفقهاء. وفي الواقع، فإن الفقهاء -كما يعتقد الغزالي- لهم دور فعال في أي محاولة لإحياء الدين[3].

---

(١) يعبر عن هذه القناعة في حديث نبوي. انظر: أبو الفداء ابن كثير، نهاية البداية والنهاية، مجلدان، (الرياض، ١٩٦٨)، (١/ ١٨).

(2) J. Schacht, "Classicisme, traditionalisme et ankylose dans la loi religieuse de l'Islam", in R. Brunschvig and G. vonGrunebaum, eds., Classicisme et declinculturel dans l'histoire de l'Islam (Paris, 1957), p. 148.

(٣) الغزالي، الإحياء، (١/ ٤٤، ١١١).

دور الاجتهاد في تطوير الفقه

فيما يتعلق بإمكانية النظام التشريعي وقدرته على تقديم حلول لجميع المشكلات المستحدثة، لا داعي لتكرار أنه حتى زمن ابن عقيل، ولفترة طويلة بعد ذلك، كان الفقهاء يؤدُّون مهمتهم على أفضل وجه. لذلك، فإن استياء المسلمين من الوضع الراهن لا يمكن أن يكون نتيجة لعجز المشتغلين بالفقه عن تقديم الأجوبة المطلوبة. وقد استمر النشاط الفقهي دون توقف، سواء من الناحية النظرية أو العملية. إن الغالبية العظمى من الفتاوى التي ظهرت واستمرت في النمو بسرعة من القرن الرابع/ العاشر وما بعده هي مثال واضح على أهمية الفتاوى كأحكام وسوابق تشريعية. ويمكن للمرء في هذا الكم الهائل من المواد أن يبحث عن تطورات فروع الفقه، لكن الوضع الحالي للبحث العلمي لا يمكِّننا من إجراء التحقيق في هذا الموضوع المهم. وعند توفر سجل لمجموعات الفتاوى المتعاقبة خلال فترة معينة، فإنه يمكن تتبع تزايد المواد التشريعية والفتاوى المستحدثة خطوة بخطوة، وهو ما قد يقترن بتطورات الفكر الفقهي التخصصي. وهذا لا يعني أنه لا يمكن العثور على التطورات والأفكار الجديدة في

مكان آخر. وقد نوقشت مواضيع ذات أهمية وحيوية في مجموعة متنوعة من الأعمال، مثل (كتاب الفنون) لابن عقيل، و(الإحياء) للغزالي. وتشمل هذه الحالات العديد من القضايا التي رُفعت ليُبَتَّ فيها لأول مرة، أو المسائل القديمة التي أعيد تفسيرها بطرق جديدة من الاستدلال الفقهي[1]. كما أورد السبكي في طبقاته مئات الآراء الفقهية الجديدة وغير التقليدية، والتي يعود معظمها إلى القرن الرابع وما بعده.

على الرغم من أن التطورات الإيجابية اللاحقة لم تدرج عادة في كتب الفروع، فقد حدث تطور واضح في هذا الفرع من المؤلفات الفقهية. ورغم أن السمات الأساسية لهذا التطور كانت واضحة في مجال الفكر الفقهي التخصصي، إلا أنه مع ذلك تطورٌ يشير على الأقل إلى مدى حرية الفقهاء في القرون اللاحقة في التعبير عن آرائهم التي تختلف عن مذاهب أسلافهم.

إنه اعتقاد شائع وغير دقيق بيننا أن الفكر الفقهي قد وصل ذروته خلال القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. لذلك قد يكون من المدهش أن ندرك أن تطور الفكر الفقهي التخصصي قد تحقق بالفعل بعد هذه القرون، لا سيما خلال القرنين الخامس/ الحادي عشر والسادس/ الثاني عشر. فعلى سبيل المثال، لم يكن يمكن أن تبدأ صياغة فروع المذهب الحنبلي قبل نهاية القرن الثالث/ بداية العاشر، ولم يكن بوسعه أن يصل إلى أقصى درجات تنقيحه

---

(١) انظر على سبيل المثال، ابن عقيل، الفنون، (١/ ١٢٦-١٢٩، ٣٤٩-٣٥٠)، (٢/ ٥٠٤، ٥٢٤-٥٢٥، ٥٢٩ هامش ٤٦٣، ٦٤١-٦٤٥، ٧٤٥-٧٤٧، ومواضع أخرى.

إلا في بداية القرن السابع/ الثالث عشر في عمل ابن قدامة الضخم (المغني)[١]. وحتى الأنظمة الأقدم، مثل المذهب الحنفي، قد خضعت خلال القرن الخامس/ الحادي عشر والسادس/ الثاني عشر إلى تنقيح شامل لم يكن موجودًا من قبل. ولسنا في حاجة إلى إعادة صياغة الدراسة المفصَّلة للراحل شفيق شحاته التي تكملها دراسة ميرون (Meron) حول تطورات النصوص الفقهية الحنفية[٢]. ويكفي أن نقول إن أعمال الفروع للقدوري (ت: ١٠٣٦م/ ٤٢٨هـ)، والسرخسي (ت: ١٠٩٦م/ ٤٩٠هـ)، ناهيك عن علاء الدين السمرقندي (ت: ١١٤٤م/ ٥٣٩هـ)، والكاساني (ت: ١١٩١م/ ٥٨٧هـ)، قد مثلت تقدمًا كبيرا على الأعمال المبكرة للمذهب[٣].

والفقه الحنفي المبكر، متجسدًا في أعمال كأعمال الشيباني (ت: ٨٠٤م/ ١٨٩هـ)، والطحاوي (ت: ٩٣٣م/ ٣٢١هـ)، وأبي الليث السمرقندي (ت: ٩٨٥م/ ٣٧٥هـ)[٤]، لا يقدم لنا نظامًا كافيا للتفكير

---

(١) نشر في تسعة مجلدات، (القاهرة، ١٩٦٨؟).

(٢) انظر بحثه المتعمق في:

Etudes de droit Musulman (Paris, 1971). Chehata's results were supplemented and confirmed by Y. Meron's "The Development of Legal thought in Hanafi Texts", Studia Islamica, 30 (1969).

والمصادر المتقدمة التي استخدمها كل من Chehata وMeron يشار إليها في الهامشين التاليين.

(٣) أبو الحسن القدوري، المختصر، مطبوع مع اللباب في شرح الكتاب للغنيمي، (القاهرة، ١٩٦١-٦٣)، شمس الدين السرخسي، المبسوط، ثلاثون مجلدًا، (بيروت، ١٩٧-)، علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، ثلاثة مجلدات، (دمشق، ١٩٦٤)، أبو بكر الكاساني، بدائع الصنائع، سبعة مجلدات، (بيروت، ١٩٧٤).

(٤) محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، أربعة مجلدات، (حيدر آباد، ١٩٦٦-١٩٧٣)، =

الفقهي. إن الترتيب غير المنضبط للموضوعات وإغفال شرح عملية الاستدلال لكل حكم، هي مؤشرات كافية على الغموض وعدم الشمولية التي اتسمت بها كتابات الفقهاء المتقدمين(١). وعلى الرغم من أن الطحاوي وأبا الليث السمرقندي قد أنتجا كتابات بعد الشيباني بأكثر من قرن، إلا أنهما على ما يبدو لم يضيفا إلى إنتاج أستاذهما الأكبر إلا الشيء القليل(٢). ولم يحدث تغيير كبير في ترتيب النصوص والمصطلحات والأفكار الفقهية التخصصية إلا في القرن الخامس/ الحادي عشر. إن التعريف الدقيق للمصطلحات، والتمييز بين الأفعال الشرعية والحقائق الشرعية، وإعادة صياغة المذاهب المتقدمة؛ كل هذا من السمات المميزة في أعمال القدوري والسرخسي، بل وأكثر من ذلك في أعمال القرن السادس/ الثاني عشر عند علاء الدين السمرقندي، والكاساني(٣). من الواضح أن القدوري يتفوق على أسلافه في ترتيب معلوماته الفقهية؛ فيقدم لنا عملُه «جهدًا منهجيًّا يشكل خطوةً أمامية في تاريخ الفقه»(٤). وقد تفوق السرخسي بشكل ملحوظ على المرجعيات القديمة للأحناف؛

= أحمد بن محمد الطحاوي، المختصر، (القاهرة، ١٩٥٤)، أبو الليث السمرقندي، خزانة الفقه، تحقيق (S. D. Nahi)، (بغداد، ١٩٦٥).

(١) انظر:

Chehata, Etudes, pp. 21-22.

وللاطلاع على مناقشة تفصيلية حول التطورات التي شهدها باب الأهلية القانونية، انظر المصدر نفسه: pp. 93-106. وحول التطورات التي شهدها باب نفقة الزوجة، انظر: Meron, "Development of Legal Thought", pp. 74, 78-84.

(2) Meron, “The Development of Legal Thought”, p. 74.

(3) Chehata, Études, pp. 98, 100, 105, 166-167; Meron, “The Development of Legal Thought”, pp. 78-84.

(4) Chehata, Études, p. 166

فتصوراته وأفكاره عن الفقه الخالص أوضح وأدق من تصورات وأفكار كل من الشيباني والطحاوي(١). وهكذا فمن غير المعقول أن نقول إنه «منذ القرن العاشر الميلادي (أي الرابع الهجري) وما بعده كان دور الفقهاء مقتصرًا على شرح أعمال الأئمة السابقين» وأن مؤلفي الشروح مثل القدوري، والسرخسي، وعلاء الدين السمرقندي، والكاساني «أظهروا اتِّباعًا أعمى ليس فقط لمضمون المذهب، وإنما أيضًا لشكل المذهب وترتيبه كما هو مدون في الكتابات السابقة»(٢). إن الدراسات المذكورة أعلاه لشحاته وميرون تثبت بشكل نهائي بطلان هذه التصريحات. ومن كل هذا يتضح أن نشاط الاجتهاد خلال تلك الفترة موضع البحث لم ينقطع لا عمليًّا ولا نظريًّا. علاوة على ذلك، أثبت المجتهدون وجودهم في جميع الأوقات، وهي حقيقة تجد التأييد الكامل في النصوص الوفيرة المتاحة من الفترة نفسها. وهكذا ليس من المستغرب أنه في مصادر القرن الرابع/ العاشر والخامس/ الحادي عشر المستخدمة في هذه الدراسة (باستثناء «فنون» ابن عقيل الذي سيناقش لاحقًا) لم يرد ذكر عبارة «انسداد باب الاجتهاد» أو أي تعبير قد يُلمِح إلى فكرة الانسداد(٣).

****

(1) Ibid.p, p. 105, 170

(2) Coulson, A History of Islamic Law, pp. 81, 84.

(٣) قال البروفسير جورج مقدسي في كتابه The Rise of Colleges (Edinburgh, 1981), p. 290، «لم أصادف أي قول بهذا المعنى في أي وثيقة من وثائق العصور الوسطى...». إذا كان القصد من هذه الملاحظة أن تنطبق على الفترة حتى نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر، فإنه لا يدعم استنتاجنا السابق. ذكر البروفيسور نيكولاس هير أيضًا أنه لم يجد في الأدب الكلاسيكي أي دليل يتعارض مع استنتاجي.

في ضوء استنتاجنا السابق أنه خلال القرون الإسلامية الخمسة الأولي، ظل نشاط الاجتهاد دون انقطاع على المستويين العملي والنظري وأن فكرة الانسداد لم تخطر ببال المسلمين، سننتقل الآن إلى التحقيق في التاريخ اللاحق للاجتهاد لتوضيح أن فكرة الانسداد ظهرت لأول مرة في أواخر القرن الخامس/ الحادي عشر (والأرجح بداية القرن السادس/ الثاني عشر) وأن الخلافات حول الانسداد وعلى توافر المجتهدين حالَتْ دون توصل المسلمين إلى إجماع على ذلك. وسيتضح كذلك أن الاجتهاد كان يمارَس حتى عصر ما قبل الحداثة وأن المطالبات بحق الاجتهاد وتفوقه على التقليد كانت تُطرح بلا انقطاع.

ظهور تعبير «انسداد باب الاجتهاد» ومعناه

كما هو مستخدم غالبًا في النقاشات الفقهية، فإن لفظ «باب» يعني «way». وهكذا، يمكن ترجمة «سدُّ باب الطلاق» إلى «closing the way of divorce» أو إلى «making divorce infeasible»[1]. وبالمثل، يمكن ترجمة «انسداد باب القياس» إلى «the way of qiyas was closed» أو «the procedure of qiyas was suspended». وصيغة المصدر العربي السداسي «انسداد»، وصيغة الفعل «انسدَّ»، لا تدلان على الفاعل. ومن ثم فإن عبارة «انسدَّ باب الاجتهاد» لا تقدم أي فكرة عمن سدَّ الباب بالفعل. ويتوافق مفهوم الانسداد هذا تماما مع الاعتقاد الإسلامي الذي يؤكد أنه لم يطالب أحد في أي وقت بوقف ممارسة الاجتهاد[2]. من الناحية النظرية، إذا ما تراجعت هذه الممارسة أو توقفت بشكل دائم، فلا يمكن إلقاء

(١) هذه العبارة في مناقشة في: محيي الدين النووي، المجموع شرح المهذب، ثمانية عشر جزءًا، (القاهرة، ١٩٦٦-٧٧)، (١/ ٧٦)، لاستعمالات مماثلة، انظر: الغزالي، المستصفى، (٢/ ٣١٥-٣١٦)، السبكي، الطبقات، (٣/ ٢٧٦-٢٧٧)، ابن عقيل، الفنون، (١/ ٩٢).

(٢) محمد بكري الصديقي، الاقتصاد في بيان مراتب الاجتهاد:
(MS)Princeton, Garrett Collection, Yahuda section 253, fol. 98b.

اللـوم عـلى منهـج الاجتهـاد؛ لأن هـذا التقصـير لا يصـدر إلا عمـن هـم عرضـة للخطـأ، أي عـن المجتهديـن. الاجتهـاد لا ينقطـع إلا إذا رفـض المجتهـدون القيـام بـه أو انقرضـوا. وبمـا أن الاجتهـاد، كـما ذكرنـا سـابقًا، كان يعتـبر فـرض كفايـة وبالتـالي فرضًـا عـلى المجتهديـن، فـإن إمكانيـة الانقـراض هـي البديـل الوحيـد. والسـبب الوحيـد لسـد بـاب الاجتهـاد قـد يرجـع إلى اندثـار الفقهـاء الخـبراء أو ندرتهـم. كانـت هـذه بالضبـط الطريقـة التـي فكـر بهـا المسـلمون في هـذه المسـألة. ورأوا أن ضيـاع العلـم لا يكـون بضياعـه وإنمـا بمـوت العلـماء. وللتأكيـد عـلى هـذا الموقـف، كـثر الاستشـهاد بالحديـث النبـوي الـذي يقـول: «إن اللـه لا يقبـض العلـم انتزاعًـا ينتزعـه مـن العبـاد ولكـن يقبـض العلـم بقبـض العلـماء حتـى إذا لم يُبْـقِ عالمًـا، اتَّخـذ النـاس رؤوسًـا جُهَّـالاً فسـئلوا، فأفتـوا بغيرعلـم، فضلـوا وأضلـوا»[1].

ومـن ثَـمَّ، فسـواء كان البـاب مفتوحًـا دائمًـا أو مغلقًـا في وقـت مـا، فـإن ذلـك يُحـدد عمليًـا مـن خـلال عنصريـن يكمـل أحدهـما الآخـر: (١) وجـود المجتهديـن أو انقراضهـم، و(٢) إجـماع الفقهـاء عـلى أن بـاب الاجتهـاد مسـدود بسـبب انقـراض المجتهديـن، أو أنـه غـير مسـدود. ومـا نوقـش في كتـب الأصـول هـو فقـط مسـألة مـا إذا كان يمكـن -بالعقـل أو بالـشرع- للمجتهديـن أن ينقرضـوا، ولم يكـن هنـاك إشـارة مباشرة إلى مفهـوم «بـاب الاجتهـاد». وقـد يرجـع ذلـك

(١) ابـن كثـير، نهايـة، (١/ ٣٠). وهنـاك روايـة أخـرى مـن نفـس الحديـث ترجمهـا جولدتسـيهر:

Goldziher, "On al-Suyuti", p. 85.

إلى أن الأصوليين، كونهم رعاة الفقه، قد شعروا بالمسؤولية عن استمرارية الاجتهاد، ورأوا في فكرة الباب بأكملها نفيًا لسبب وجود المنهج الرباني لأصول الفقه.

ربما نفترض أن النقاشات المتعلقة بوجود المجتهدين تعود أصولها إلى عصر السلاجقة، وبشكل أكثر تحديدًا قرب نهاية القرن الخامس/ الحادي عشر أو بداية القرن السادس/ الثاني عشر. لم يؤدِّ البحث الشامل في المؤلفات الفقهية في القرن الخامس/ الحادي عشر، بما في ذلك كتب الأصول التي ألفها عبد الجبار وأبو الحسين البصري والبغدادي والشيرازي، والجويني والسرخسي والبزدوي والغزالي؛ لم يؤدِّ إلى أي معلومات متعلقة بهذا الموضوع بشكل مباشر أو غير مباشر. وقد ظهرت هذه المناقشة لأول مرة في التاريخ الإسلامي في مؤلفات ابن عقيل المتكلم والفقيه الحنبلي اللامع، ويقدم لنا كنّاشُه (الفنون) ومقتطفات من (الواضح في أصول الفقه)، ما ورد في مسودة آل تيمية، وصفًا مرضيًا إلى حد ما لبداية هذه المسألة.

ويبدو أن مناقشة وجود المجتهدين كانت بدافع الضرورة العملية وليس مجرد الفضول الفكري. ولضمان استمرار عمل الفقه، أكد أصوليو القرن الخامس/ الحادي عشر، بمن فيهم ابن عقيل، أن مجتهدًا واحدًا على الأقل في كل عصر يجب أن يجلس للإفتاء ويكون إمامًا للمفتين الأقل منه كفاءة. ولهذا السبب في المقام الأول أصر ابن عقيل على وجوب وجود المجتهد في جميع الأوقات لرعاية مصالح الأمة المسلمة وتلبية احتياجاتها

وحل حوادثها اليومية[1]. وهذه المعلومات، المستمدة من نظريته الأصولية، تتوافق تمامًا مع تفاصيل الخلاف الذي وقع بينه وبين فقيه حنفي في بغداد. وفي ذلك ورد الآتي:

قال المتكلم الناصر لمذهب أبي حنيفة: وأين المجتهد؟ هذا أمر يعود فيسد باب القضاء.

قال له حنبلي (ابن عقيل) بسرعة جوابين قاطعين. أحدهما أن قال: إنا نسد باب القضاء بقولنا من حيث قلنا «يحتاج الحاكم أن يكون مجتهدًا» انسد باب القضاء ووقف من حيث قولكم إنه لا ينفذ حكم الحاكم العامي إلا باستفتاء مجتهد. فإذا كنت تدعي تعذر المجتهد، ولا بد لك من مجتهد يقلده الحاكم، ولست ممن يقول اليوم لا يصح الحكم... فالمجتهد الذي وجدته لنفاذ حكم الحاكم بفتواه أبطل قولك في دعوى تعذر المجتهد...

---

(١) انظر: مجد الدين، وشهاب الدين، وتقي الدين ابن تيمية، المسودة في أصول الفقه، (القاهرة، ١٩٦٤)، ص٤٧٢، ٥٤٥.

على أن هذا قول باطل (أي قول الحنفي) من وجه آخر. وهو أنه يقال لك «هل يتعطل الإجماع في عصر من الأعصار؟»، فإن قلت «نعم» أبطلت دليلاً من أدلة الشرع، وزعمت أن الله قد رفع دليلاً معصومًا من أدلة الشرع. لا سيما في شريعة لا يتداركها نبي معصوم، كالأمم السالفة... فإن قلت: «لا بل لنا إجماع»، قيل لك: «وهل يثمر الإجماع باتفاق المجتهدين من أهل العصر، وأنت تقول «ما لنا مجتهد واحد»؟ فأين اتفاق المجتهدين وما لنا واحد منهم؟ فبطل هذا»[1].

وفي موضع آخر، صرح ابن عقيل أنه «لا يجوز خلوّ عصر من الأعصار من مجتهد... خلافًا لبعض المحدثين في قولهم لم يَبْقَ في عصرنا مجتهد»[2].

من الواضح أن ابن عقيل يستعمل في حججه المنطقَ الخالص، ولا يشير إلى الوحي على الإطلاق. ومقارنةً بالحجج الأوضح التي وُضعت في أعمال لاحقة، يبدو أن مناظرة ابن عقيل لمحاوريه كان مجرد بداية لما صار فيما بعد جدلاً أصوليًّا راسخًا.

---

(١) ابن عقيل، الفنون، (١/ ٩٢-٩٣).

(٢) ابن تيمية، المسودة، ص٤٧٢، ٥٤٥.

وتشير طبيعة ردوده إلى أن المسألة برمتها لم تكن ذات أهمية كبيرة في ذلك الوقت، رغم أنها ربما كانت كذلك لابن عقيل نفسه.

الخلاف حول وجود المجتهدين

كان الآمدي (ت: ١٢٣٤م/ ٦٣٢هـ) أول أصولي عرفنا أنه خصص قسمًا خاصًا لمعالجة مسألة وجود المجتهدين[1]. إن الطابع الجدلي لحديثه، والذي يحتوي على حجج وحجج مضادة، لهو مؤشر واضح على الجدل القائم الذي ترك آثاره على شكل المناقشة. ومن المرجح أن يكون الجدل الدائر حول وجود المجتهدين قد تأثر بإصرار الحنابلة على ضرورة وجود المجتهد في جميع الأوقات، أو ربما الحنابلة هم من أثاروا هذا الجدل، وهو الأمر الذي بدأه ابن عقيل. هذا هو السبب في كون حديث الآمدي هجومًا مضادًّا، أو بالأحرى نقضًا، أكثر منه مناقشة عادية. أصبح هذا التوجه إرثًا مشتركًا لغالبية الحنفية والمالكية وبعض الشافعية، الذين عارضوا معًا التيار الحنبلي في المقام الأول. ومن الجلي أن رواية الآمدي تلخص الجدل بأكمله[2]. أولاً، يذكر الآمدي

---

(١) في الحقيقة، يقال إن الرازي (ت: ١٢٠٩م/ ٦٠٦) قد تعامل مع هذه المشكلة؛ لكن ندرة المعلومات حول آرائه تجعل أي تقويم لمذهبه مستحيلاً. انظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٥.

(٢) الآمدي، الإحكام، (٣/ ٢٥٣-٢٥٤).

الادعاءات التي يدعمها الحنابلة وعدد من الشافعية الذين أكدوا أن المجتهدين يجب أن يكونوا موجودين في جميع الأوقات، ثم نقضها واحدًا تلو الآخر. وأشار الآمدي إلى أن الحنابلة وآخرين، قدموا حجتين لتأييد موقفهم؛ إحداهما شرعية، والأخرى عقلية. في الحجة الشرعية، قدموا ثلاثة أحاديث نبوية يؤكد موضوعها الرئيس ومضامينها صحة القول بأن العلماء سيرشدون أمة محمد في جميع الأوقات، وأن المعرفة والحكم الحق سيلازمان المسلمين في جميع العصور حتى يوم الدين. أما الحجة العقلية فتبدأ بمقدمة مفادها أن التفقه وممارسة الاجتهاد هما فرض كفاية، أي واجب ديني على الفقهاء المؤهلين، بحيث إذا ما تُخلي عن هذا النشاط فإن الأمة الإسلامية ستأثم حتمًا، وهذا أمر ممتنع. علاوة على ذلك، فسوف يقع المجتمع في الفوضى وتتعطل الشريعة إذا تعطل الاجتهاد؛ لأنه هو الطريق الوحيد لمعرفة حكم الله في النوازل.

وفي الرد على هذه الحجة، يعالج الآمدي المشكلة من الزاوية نفسها. أولاً، يقدم خمس أحاديث نبوية مختلفة (عدد الروايات مهم؛ لأن عدد خمسة يفوق الثلاثة التي قدمتهم الحنابلة) تعزز الرأي القائل بأن الشريعة ستتدهور بمرور الوقت وأن المشتغلين بالفقه سينقرضون. ويرد الآمدي على الحجة العقلية التي قدمها الحنابلة بأن الاجتهاد ليس فرض كفاية إذا أمكن الاعتماد على أحكام السابقين المنقولة في كل عصر بالنقل المغلب على الظن. إن موقف الآمدي إذن هو الإقرار بإمكانية انقراض المجتهدين في فترة زمنية معينة. كان الحنابلة وجماعة

من الشافعية هم الوحيدون الذين أنكروا حتى الاحتمال النظري لانقراض المجتهدين. وبطريقة مختصرة، يكرر ابن الحاجب (ت: ١٢٤٨م/ ٦٤٦هـ) حجة الآمدي دون زيادة[1].

يختلف النقاش الحنبلي الذي استشهد به الآمدي كليًّا عن ذلك الذي ذكره ابن عقيل قبل قرن من الزمان. وكما ذكر أعلاه، فإن ابن عقيل لا يستخدم أي دليل نصي لإثبات وجهة نظره، ولا يستخدم الحجة العقلية التي قدمها الحنابلة فيما بعد. ولو كان على علم بأي حجة أخرى لأدرجها بلا شك في جداله مع خصمه الحنفي. إن غياب الحديث عن جواب ابن عقيل، مقرونًا بطبيعة استدلاله، يدل على الطابع البدائي لهذه القضية الجدلية في ذلك الوقت. ونظرًا لأن هذه القضية كانت قد أثيرت حديثًا، فإن الوقت لم يكن حان بعدُ لإعطائها الاهتمام التام أو الإيضاح الكامل، وهو ما يعني جزئيًا معاضدة السنة و/ أو القرآن. وبالنظر إلى كل هذا، وإلى حقيقة أنه إلى جانب ابن عقيل لم يورد فقيه من القرن الخامس/ الحادي عشر أي ذكر لعبارة «انسداد باب الاجتهاد» أو مسألة «انقراض المجتهدين» التي أصبحت فيما بعد جزءًا من المؤلفات الأصولية؛ فيجب أن نستنتج أن بداية هذا الجدل تعود إلى آخر القرن الخامس/ الحادي عشر، وعلى الأرجح في أول القرن السادس/ الثاني عشر. ومع ذلك فلا يبدو أن لهذه المسألة أهمية كبيرة حتى خلال القرن السادس/ الثاني عشر.

---

(١) ابن الحاجب، مختصر المنتهى، (القاهرة، ١٩٠٨)، ص٢٣٣-٢٣٤.

وهـذا مـا يؤكـده عـدم اهتـمام ابـن قدامـة بهـذه المسـألة المهمـة. ولـو كان مـن المعتـاد مناقشـتها في كتـب الأصـول في القرنـين الخامـس/ الحـادي عـشر، والسـادس/ الثـاني عـشر، لمـا فـات الحنبـلي ابـن قدامـة مثـل هـذه المناسـبة للتعامـل مـع هـذا الموضـوع (وكان سيفعل ذلـك بالتأكيـد بسـبب تفـرد الموقـف الحنبـلي تجـاه هـذا الموضـوع).

بعـد أكـثر مـن قـرن مـن وفـاة الآمـدي، كان الجـدل حـول مـا إذا كان يمكـن أن يخلـوَ عـصرٌ مـن المجتهديـن قـد بـدأ يكتسـب أبعـادًا أوسـع، لدرجـة أنَّ فرَضِيَّـة الآمـدي الأساسـية وبَسْـطَها أصبحـا مجـرَّد نـواة لنقـاش معقـد إلى حـد كبـير. وممـا لـه أهميـة خاصـة في هـذه الدراسـة جوانـب النقـاش التـي تسـهم في فهمنـا للمشـكلة عـلى النحـو المبـين حتـى الآن. ولم يكـن لـدى السـبكي (ت: ١٣٦٩م/ ٧٧١هـ) مـن جديـد يقولـه سـوى التأكيـد عـلى ادعـاءات الآمـدي وابـن الحاجـب، والتشـديد عـلى أنـه رغـم إمكانيـة انقـراض المجتهديـن إلا أنـه لم يثبت حدوثـه فعليًّـا[1]. وبينـما يقبـل الإسـنوي (ت: ١٣٧٠م/ ٧٧٢هـ) بشـكل أسـاسي أطروحـات الآمـدي، إلا أنـه لا يوافـق عـلى تصريـح البيضـاوي (ت: ١٢٨٦م/ ٦٨٥هـ) بأنـه «ليـس في هـذا الزمـان مجتهـد». ويحتـجُّ الإسـنوي بـأن الإجـماع إنمـا يعتـبر مـن المجتهديـن؛ وبمـا أنـه لا يمكـن العيـش دون حجـة الإجـماع، فيجـب وجـود مجتهديـن في الوقـت الحـاضر عـلى الأقـل[2]. أمـا التفتـازاني (ت: ١٣٨٨م/ ٧٩٠هـ)، وهـو شـابٌّ عـاصَرَ الإسـنوي، فيضيـف إلى احتجـاج الآمـدي عـلى الطـرح

---

(١) السبكي، جمع الجوامع، (٢/ ٣٩٨-٣٩٩).

(٢) الإسنوي، نهاية السول، (٣/ ٣٣١، ٣٤٩).

الحنبلي أن الاجتهاد فرض كفاية على علماء المسلمين. ويقول إن الاجتهاد يصير فرضًا إذا وُجد العلماء المؤهلون، لكن المسلمين يسقط عنهم ذلك بمجرد أن يتبين موت العلماء. لذلك، فإن الأمة الإسلامية لن تأثم على الرغم من عدم قدرتها على إخراج علماء قادرين على الاجتهاد[1].

ويتبنى ابن أمير حاج (ت: ١٤٧٤م/ ٨٧٩هـ) حجة الآمدي والتفتازاني، ويذهب أبعد من ذلك ليشير إلى أن أحد الأحاديث الثلاثة التي استدلَّ بها الحنابلة لتعزيز موقفهم متكلمٌ فيه، كما أنه يرفض قول السبكي بأن خلوَّ زمان من المجتهدين لم يثبت فعليًّا، وذلك بتأكيده على قول القفال الشاشي والغزالي بانقراض المجتهدين المستقلين[2]. وتجدر الإشارة إلى أن السبكي لم يحدِّد رتبة المجتهدين التي كان يفكر فيها، ولكن يبدو من المؤكد أنه استخدم مصطلح «الاجتهاد» للإشارة إلى النشاط ذاته، بصرف النظر عما إذا كان مستقلاًّ أم مقيدًا. إن المجتهد المستقل، كما هو مستخدم هنا، يعني الفقيه الخبير الذي يستطيع وضع مذهبه الخاص في الفقه، وهذا هو النوع الذي يفترض أن القفَّال والغزالي قالا بانقراضه[3]. أما المجتهد المقيد -يطلق عليه أحيانًا «مجتهد في المذهب»- فقيه على دراية بالنظام التشريعي لمذهب واحد ويمكنه اكتشاف قاعدة أي حالة، من أي نوع، في أي وقت

(١) التفتازاني، الحاشية، (٢/ ٣٠٧).

(٢) ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٣٣٩-٣٤٠).

(٣) الغزالي، الإحياء، (١/ ٦٣).

في جميع أبواب الفقه داخل إطار المذهب. أما المرتبة الثالثة من الفقهاء فيمكن تقسيمها إلى عدة فئات تتراوح بين المبدعين إلى حدٍّ ما وبين المقلدين الخُلَّص[1]. وسنعود إلى هذا لاحقًا.

وبما أن ابن أمير كان يخمن مقاصد السبكي، ويبدو أنه فشل في المحاججة ضد القول بوجود المجتهدين حتى نهاية القرن الثامن على الأقل. وكان استشهادُه بالقفال والغزالي على انقراض المجتهدين غير مجدٍ بنفس القدر؛ لأنه لم يكن جديدًا القول بأن ظواهر أبي حنيفة والشافعي وغيرهما من الأئمة كانت فريدة وغير قابلة للتكرر، حيث لم تكن هذه هي القضية المعنية. باختصار، أضاف ابن أمير عنصرًا جديدًا إلى حجة الآمدي ضد الحنابلة، لكنه لم يكن مجديًا بسبب تعامله العشوائي مع المصطلحات التخصصية. ومن المهم، مع ذلك، أن ابن أمير في موضع آخر من كتابه يقول بأنه لو اشترط على المجتهد معرفة خمسمائة ألف حديث كجزء من مؤهلاته للاجتهاد؛ لانسدَّ باب الاجتهاد[2]. ومن الأمور المهمة والتوضيحية أيضًا تصريحه بأن الاجتهاد في عصره «أعز من الإكسير الأعظم والكبريت الأحمر»[3].

---

(١) حول مراتب المجتهدين، ودرجات الاجتهاد، انظر:
Mirza Kazim Beg, "Notice sur la march et les progres de la jurisprudence", Journal Asiatique 15, ser. 4 (January 1850), 181-192, 204-214;
وصديقي، الاقتصاد (fols. 98a-98b).

(٢) ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٢٩٣).

(٣) المرجع السابق، (٣/ ٣٤٦).

هـذا ويـرى الصديقـي (ت: ١٥٦٣م/ ٩٧١هــ) أنـه مـن الجـلي الواضـح أن القفّـال والغـزالي لم يقصـدا إلا أئمـة مذاهـب الفقـه عندمـا صرّحـا بانقـراض المجتهديـن، وأن هـذه الرمـوز هـي ظواهـر لا تتكـرر بمجـرد اختفائهـا. وفي حـين أنـه يوافـق عـلى إمـكان اندثـار المجتهدين نظريًّـا، فإنـه يرفـض ادعـاء حـدوث ذلـك عمليًّـا، مسـتدلًّا بقائمـة مـن الفقهـاء الذيـن كانـوا، دون أدنى ريـب، مـن المجتهديـن العظـام[1]. وهنـاك نقطـة أخـرى مهمـة يؤكـد عليهـا الصديقـي، وهـي أنـه رغـم ظهـور مجموعـة كبـيرة مـن الآراء حـول هـذه المسـألة، إلا أنـه إلى الآن لم يقـل أحـد بـأن وجـود المجتهديـن أو الاجتهـاد لا بـد أن يتوقـف[2].

كذلـك قـدم الأنصـاري (ت: ١٧٠٧م/ ١١١٩هــ)، ومحشِّـيه ابـن عبـد الشـكور (ت: ١٨١٠م/ ١٢٢٥هــ)، حجـة دقيقـة. يحـرص الأنصـاري عـلى عـدم الخلـط بـين رتـب المجتهديـن؛ لأن أي تهـاون بنـوع المجتهديـن قيـد البحـث قـد يـؤدي إلى نـزاع غـير مرغـوب فيـه. ومـع أخـذ ذلـك في الاعتبـار، فـإن الأنصـاري يقبـل احتـمال انقـراض المجتهديـن. وهـو مقتنـع اقتناعًـا كبـيراً بـأن كبـار فقهـاء المـاضي، مثـل الأئمـة الأربعـة، لا يمكـن تعويضهـم. وقـد أكـد الأنصـاري وابـن عبـد الشـكور عـلى أنـه إذا كان مـن يزعـم وجـود المجتهديـن يقصـد المجتهـد مـن طـراز أبي حنيفـة، فـإن المجتهديـن غـير موجوديـن في

---

(١) تضـم قائمـة الصديقـي: القفـال، والغـزالي، وابـن عبـد السـلام، وابـن دقيـق العيـد، وتقـي الديـن السـبكي، وتـاج الديـن السـبكي، وجـلال الديـن السـبكي، انظـر: الاقتصـاد (.fols. 99a-99b)

(٢) المرجع السابق (fol. 98b)

الوقت الحاضر، ولكن إذا كان المقصود من المجتهدين الأقل كفاءة، فإن وجودهم ممكن جدًّا[١].

من أهم الأمور التي أسهمت بشكل كبير في تعميق هذا الخلاف سوء استعمال المصطلحات أو سوء فهمها. ويرجع سبب ذلك إلى عدم وجود معجم متخصص مشترك يتوافق عليه الفقهاء. ورغم أن بعض المشتغلين بالفقه قد حاولوا تحديد المصطلحات المستخدمة في وصف رتب المجتهدين؛ فإن غالبية العلماء ظلوا في حيرة من أمرهم. وبمرور الوقت، زادت درجة الاضطراب بشكل مطرد في المؤلفات الأصولية. فتعريف مصطلح «المجتهد المطلق» في عصر الغزالي، على سبيل المثال، اختلف عن التعريف الذي أُعطي له لاحقًا. بالنسبة للغزالي، فإن المجتهد المطلق هو فقيهٌ قادرٌ على تفسير جميع فروع الفقه داخل مذهب معين، لكنه لا يمكنه تأسيس مذهب خاص[٢]. وبالنسبة لمجد الدين ابن تيمية (ت: ١٢٥٤م/ ٦٥٢هـ)، وابن الصلاح (ت: ١٢٤٥م/ ٦٤٣هـ)، فإن لفظَي «المطلق» و«المستقل» مترادفان. لكن على عكس الغزالي، فإنهما يُطلقان لقب «المجتهد المطلق» أو «المستقل» على أئمة المذاهب بدلاً من المجتهدين الأقل تأهيلاً. وما يسميه الغزاليُّ «المطلق» يُسمونَه «المنُتسِب»[٣]. وتبع النوويَّ (ت: ١٢٧٧م/

---

(١) ابن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، (٢/ ٣٩٩-٤٠٠).

(2) Laoust, “La Pedagogie”, p. 77.

(٣) ابن تيمية، المسودة، ص٥٤٦.

٦٧٦هـ) تسوية ابن تيمية وابن الصلاح[1]. ويستخدم السيوطي (ت: ١٥٠٥م/ ٩١١هـ) [مصطلح] «المطلق» مع رجال كالشافعي ومالك، و«المستقل» للمجتهدين داخل المذهب، مثل ابن سريج ونفسه [أي السيوطي][2]. وبذلك، يختلف السيوطي عن ابن الصلاح وابن تيمية الذين يختلفان بدورهما عن الغزالي. مِثل ابن الصلاح، فإن الصديقي يعني بـ«مستقل» رتبة مؤسس المذهب[3]. ويلاحظ أن بعض الفقهاء يعتبرون المنتسب أعلى من المطلق[4]. وقد منح اللكنوي (ت: ١٨٨٦م/ ١٣٠٤هـ) اللقب المركَّب «مجتهد مطلق منتسب» للفقيه الذي يجتهد داخل المذهب[5]. فلا عجب إذن أنّ الكثير من الخلاف حول موضوع المجتهدين والاجتهاد كان بسبب سوء فهم كهذا[6].

ومن المناسب الآن دراسة الجدل حول وجود المجتهدين مع إيلاء اهتمام خاص لمسألة ما إذا كان انعقد إجماع على انسداد

---

(١) النووي، المجموع، (١/ ٧١).

(2) E.M. Sartain, Jalal al-Din al-Suyuti (Cambridge, 1975), p. 65.

(٣) الصديقي، الاقتصاد (fol. 97b.).

(٤) المرجع السابق (fol. 97b.).

(٥) عبد الحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (بينارس، ١٩٦٧)، ص٨٩.

(٦) يمكن توضيح سوء الفهم هذا من خلال واقعة حدثت في زمن ابن عبد السلام، عندما ادعى هذا الأخير حق الاجتهاد لنفسه، فكتب له السلطان موسى بن أيوب «إذا كنت تدعي الاجتهاد فعليك أن تُثبت؛ ليكون الجواب على قدر الدعوى لتكون صاحب مذهب خامس» فأجاب ابن عبد السلام: «وأما ما ذكر من أمر الاجتهاد والمذهب الخامس فأصول الدين ليس فيها مذاهب فإن الأصل واحد والخلاف في الفروع». انظر: السبكي، الطبقات، (٥/ ٩٥،٩٣).

الباب أم لا. فبدون إجماع كهذا، لا يمكن التأكد من الانسداد ومصداقيته. ويجب أن نتذكر، من الناحية النظرية، أن الإجماع ينعقد عند اتفاق جميع مجتهدي العصر، بطريقة أو أخرى، في مسألة معينة. ولكن في الواقع، يقع الإجماع عندما ينظر الفقهاء المسلمون إلى مَنْ سبقهم، ويجدون مذهبًا أو رأيًا معينًا قد تُلُقِّيَ بالقبول. وقد حُسم معيار القبول بانتفاء المخالف من العلماء لذلك المذهب أو ذاك الرأي. ولكن مهما كانت الحالة، فإن أي اعتراض صريح، خاصة عندما يؤيده كبار العلماء، سيؤدي إلى نقل هذا الرأي من حيز الإجماع إلى حيز الاختلاف. وهذا يعني أن هذا الرأي يُدرج عادة في مؤلفات الاختلاف (التي تتناول الاختلافات في المسائل الأصولية). ولكن لإثبات أنها مسألة اختلاف، يَلزَم إجماعٌ ضمني آخر، وبخلاف ذلك يمكن وصف المسألة بأنها «معلَّقة»[1].

وفي مطلع القرن السابع/ الثالث عشر، لاحظ الفقيه الشافعي الرافعي (ت: ١٢٢٦م/ ٦٢٣هـ) أن «الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم»[2]. وما كان يعنيه بالضبط بالمجتهدين لا يمكن تحديده من المعلومات القليلة التي وصلتنا منه، ولكن من المرجح أنه كان يقصد المجتهدين المستقلين الذين يمكنهم إنشاء مذاهب فقهية. سيكون من غير المعقول أن نفترض أن الرافعي كان

(١) الماوردي، أدب القاضي، (١/ ٤٦٣)، انظر الأمثلة في: ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٣٥١)، والغزالي، المستصفى، (٢/ ٣٨٤).

(٢) ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٣٤٠).

يعني المجتهدين المقيدين؛ لأن مثل هذا الافتراض يتعارض مع حقيقة عصره. فخلال حياة الرافعي وما بعدها اعتُرِف بالعديد من الفقهاء، بمن فيهم هو نفسه، من قِبل معاصريهم وخلفائهم، على أنهم مجتهدون في مذاهبهم. كذلك اعتبرَ تلميذُ الرافعي، الإسفرايينيُ، أن شيخه مجتهد[1]. علاوة على ذلك، اختار جماعة من العلماء الرافعي ليكون مجدد القرن السادس/ الثاني عشر[2]. وكان الرازي وأبو شامة وابن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن الإمام والنسفي، على سبيل المثال لا الحصر، جميعهم من المجتهدين المعروفين في عصرهم[3].

أذهل تصريح الرافعي سالف الذكر الزركشيَّ (ت: ١٣٩٢م/ ٧٩٥هـ)، وهو شافعي أيضًا، فتساءل كيف يمكن للرافعي أن يؤكد أنه اتُّفِقَ على انقراض المجتهدين، مع أن «المسألة خلافية بيننا وبين الحنابلة، وساعدهم بعض أئمتنا»[4]. وقد تنبَّه ابن عبد السلام، سواء علم مقولة الرافعي أم لا، إلى أن المسلمين «اختلفوا في انسداد باب الاجتهاد. وأعربوا عن وجهات نظر

---

(١) السبكي، الطبقات، (٥/ ١٢٠).

(٢) المرجع السابق، (١/ ١٠٦). وتجدر الإشارة إلى أن كان عليه أن يوصف بأنه مجتهد.

(٣) ابن كثير، البداية والنهاية، أربعة عشر مجلدًا، (القاهرة، ١٩٣٢)، (١٣/ ٢٥٠)؛ ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٣٤٠)؛ السبكي، الطبقات، (٥/ ١٨)، سيد رضوان علي، عز الدين السلمي، (إسلام آباد، ١٩٧٨؟)، ص٢٢، ابن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، (٢/ ٣٩٩)، السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، مجلدين، (القاهرة ١٩٠٤)، (١/ ١٤١-١٤٧).

(٤) مقتبس من الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٥-٢٣٦.

مختلفة بشأن تأثير الانسداد... لكن هذه الآراء كلَّها باطلة؛ لأنه إذا ظهرت نازلة ولم يُعثَرَ لها على حل في الوحي، أو إذا كانت المسألة محل خلاف بين متقدمينا فلا بد من الاجتهاد (للتوصل إلى حكمها)»[١]. هذه التصريحات، مقرونة بالظروف التي كتب فيها الرافعي (خاصة وجود العديد من المجتهدين المشهورين)[٢]، هي أدلة كافية لإثبات أنه كان يتحدث عن المجتهدين المقيدين. ومن المؤكد، مع ذلك، أنه بمرور الوقت أصبح غياب المجتهدين المستقلين حقيقة تخضع لإجماع كلي. هذا النوع هو الذي أشار إليه الرافعي، لكن يبدو أن تصريحه قد أسيء تفسيره.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الغالبية العظمى من التصريحات حول مسألة الانسداد لم تُقدِم على ادعاء وجود إجماع محقق على غياب المجتهدين. وتقول العبارة التي كثيراً ما كان يستخدمها المقلدون وأنصار التقليد إن «الناس كالمجمعين [أحياناً: كالمتفقين] على أنه لا مجتهد اليوم». ونادرًا ما يأتي لفظ «الاتفاق/الإجماع» بدون حرف الجر (كـ) مما يجعله غير مؤكد[٣]، وهذا الاستعمال الخاص له دلالة؛ لأن جميع المسائل المجمَع عليها لا جدال فيها، ولو كان هناك إجماع واضح على غياب المجتهدين

---

(١) مذكور في الزرقا، «دور الاجتهاد ومجال التشريع في الإسلام»:
International Islamic Colloquium Papers (London, 1960

(٢) انظر الهامش (١٥٤) فيما يلي.

(٣) انظر على سبيل المثال: عبد الله السمهودي، العقد الفريد في أحكام التقليد:
(MS) Princeton, Garrett Collection, Yahuda Section 5183, fols. 177a, 177b;
ابن الأمير، التقرير، (٣/ ٣٤٠)؛ الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٥-٢٣٦.

المزعـوم، لراعـى الفقهـاء عـدم وضـع حـرف الجـر (كـ) قبـل اسـم الفاعـل الـذي هـو «المجمعـون». ولا بـد أن يعـزى إخفـاق هـؤلاء الفقهـاء في التوصـل إلى إجـماع عـلى غيـاب المجتهديـن إلى أن عـددًا منهـم كانـوا هـم أنفسـهم مـن المجتهديـن، ويمارسـون الاجتهـاد دون التعـرض للانتقـاد[1].

---

(١) انظـر في المجتهديـن التاليـين: أكّـد السـبكي أن الأمـة اتفقـت عـلى أن ابـن دقيـق العيـد كان مجتهـدًا بالإضافـة إلى كونـه مجـدِّدًا، ويصفـه بأنـه «المجتهـد المطلـق ذو الخـبرة التامـة بعلـوم الشريعـة» (الطبقـات ٦/ ٢، ٣، ٦). كذلـك قـال ابـن الرِّفْعَـة، مثـل السـبكي، إنـه لا يختلـف اثنـان أن «ابـن عبـد السـلام وابـن دقيـق بلغـا رتبـة الاجتهـاد» (انظـر: الصديقـي، الاقتصـاد، fol. 99a). ووصـف اليعمـري ابنَ دقيـق عـلى النحـو التـالي: «كان حسـن الاسـتنباط للأحـكام والمعـاني مـن السـنة والكتـاب» (السـبكي، الطبقـات، ٦/ ٢-٣، السـيوطي، حسـن المحـاضرة، ١/ ١٤٣). هـذا واعتـبر الذهبـي وابـن نُباتـة أن القـاضيَ الزملـكاني مجتهـد: فبالنسـبة للذهبـي كان الزملـكاني مـن بقايـا المجتهديـن، وبالنسـبة لابـن نباتـة فهـو «المجتهـد الـذي لا غبـار عـلى رأيـه في الديـن» (السـبكي، الطبقـات، ٥/ ٢٥١، ٢٥٢، السـيوطي، حسـن المحـاضرة، ١/ ١٤٥). وأكـد السـبكي عـلى أن الـرازي اختـاره خلفـاؤه معتبريـن إيـاه المجتهـد والمجـدد للقـرن السـادس/ الثـاني عـشر. (الطبقـات، ١/ ١٠٦). ونـال أبـو شـامة لقـب المجتهـد داخـل المذهـب الشـافعي. (السـبكي، الطبقـات، ٥/ ٦١، ابـن كثـير، البدايـة والنهايـة، ١٣/ ٢٥٠). كذلـك أعلـن ابـن عبـد السـلام نفسَـه مجتهـدًا في المذهـب الشـافعي ولم يُـثِر ادعـاؤه المنصـبَ النَّكـير. (السـبكي، ٥/ ٩٣، ٩٥، وانظـر أيضًـا حاشـية ١٤٤ أعـلاه). وعـلى الرغـم مـن انتـماء ابـن تيميـة إلى المذهـب الحنبـلي، إلا أنـه لم يلتـزم بالكامـل بتعاليـم المذهـب الحنبـلي، فاعتـبر نفسـه مجتهـدًا في المذهـب في العديـد مـن المسـائل الشرعيـة (حـوالي عشريـن مسـألة معروفـة لنـا)، فلقـد خالـف ابـن تيميـة مذاهـب الأئمـة الأربعـة بمـا فيهـا الحنبـلي. انظـر فتـاواه الكبرى، خمسـة مجلـدات، (القاهـرة، ١٩٦٦)، (٣/ ٩٥-٩٦). وانظر أيضًـا: Shorter Encyclopaedia of Islam, s.v. "Ibn Taymiyya", by M. Cheneb؛ وابـن قيـم الجوزيـة، إعـلام الموقعـين عـن رب العالمـين، أربعـة مجلـدات، (٢/ ٢٣١). راجـع أيضًـا: Laoust, "L'influenced'IbnTaymiyya", pp. ١٧, ٢٠.. وكذلـك تقـي الديـن السـبكي، والـد تـاج الديـن السـبكي (مؤلـف الطبقـات)، قـد اعـترُف بـه عمومًـا كمجتهـد. وبالنسـبة لتـاج الديـن =

= السبكي فقد كان «أفضل المجتهدين». في الواقع، يعدد تاج الدين السبكي عشرات المسائل التي خالف فيها والدُه كليًّا [المذهب] الشافعي، أو الأحكام التي اختار أن يتبناها رغم ضعفها في المذهب الشافعي. (انظر طبقاته ٦/ ١١٣، ١٤٧، ١٨٢-١٩٦). كما اعتبر الصفدي والسيوطي تقي الدين السبكي مجتهدًا مطلقًا. (انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، ١/ ١٤٥، ١٤٦، وأيضًا: التحدث بنعمة الله، تحقيق: سارتين، [كامبريدج، ١٩٧٥] ص٢٠٥). ويفترض أن تاج الدين السبكي نفسه قال «وأنا اليوم مجتهد الدنيا على الإطلاق لا يقدر أحد يرد عليَّ هذه الكلمة»، وبعد قرن ونصف قرن أكد السيوطي أن تصريح السبكي لم يُطعَن فيه أبدًا. (الصديقي، الاقتصاد، fol. 99b ؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ١/ ١٥٠).

السيوطي ودعاوى الاجتهاد والتجديد

حتى نهاية القرن الثامن/ الرابع عشر، لم يرتفع أي صوت، على حد علمي، لإدانة مزاعم المجتهدين بممارسة الاجتهاد في إطار مذاهبهم. لكن مع مرور الوقت، كانت عقيدة التقليد تكتسب دعمًا حقيقيًا بشكل مطَّرِد من جمهور الفقهاء. وقد أدى احتشاد هذا الدعم إلى خلقِ حركةٍ قويةٍ لم تعبِّر عن نفسها علنًا إلا بعد قرن ونصف.

وقعت الحادثة الأولي التي خالف فيها المقلدون صراحة ادعاءات المجتهدين في مصر، خلال حياة السيوطي (ت: ١٤٤٥م/ ٨٤٩هـ- ١٥٠٥م/ ٩١١هـ). وكان الأخير قد ادعى لنفسه بزهوٍ رتبةَ مجتهدٍ. وفي كتابه الجدلي (الرد على من أخلد إلى الأرض، وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض) يحتج بأن الاجتهاد فرض كفاية يجب على الأمة الإسلامية تحقيقُه، وإذا لم يكن هناك مجتهدون، فهذا يعنى أن الأمة اجتمعت على الخطأ، وهذا مستحيل بالطبع. وإذا أصبح جميع الفقهاء المسلمين مقلدين، فسيتوقف الاجتهاد، ومن ثم تتعطل الشريعة. ولذلك، يقول السيوطي إن الاجتهاد هو

العمـود الفقـري للشريعـة وبدونـه لا يُتوصـل إلى أحـكام شرعيـة[١].

إن نـوع الاجتهـاد الـذي ادعـى السـيوطي أنـه حـازه هـو أعـلى درجـة في المذهـب الشـافعي، والتـي يُطلَـق عليهـا «المطلـق»[٢]. وتجـدر الإشـارة إلى أن مصطلـح «المسـتقل»، بالنسـبة للسـيوطي، يشـير إلى أعـلى مراتـب الاجتهـاد، وهـي درجـة الأئمـة. ولكـن بالنسـبة لفريـق كبـير مـن العلـماء فـإن «المطلـق» هـو أعـلى مراتـب الاجتهـاد[٣]. وبسـبب هـذا الاصطـلاح فقـد وضـع السـيوطي نفسَـه في مـأزق، واضطـر إلى محاولـة توضيـح كـون «المسـتقل» هـو الرتبـة التي اختفـت، بينـما «المطلـق» لا يـزال قابـلاً للتحقـق[٤]. وفي حديثـه عـن نفسـه قـال: «وقـد مـن اللـه عـلي بانفـرادي بالقيـام بفـرض الاجتهـاد في هـذا الوقـت»[*][٥]. لقـد قوبـل ادعـاء السـيوطي التفـوق عـلى معاصريـه بالاسـتياء والازدراء[٦]. ولتبريـر هـذه الدعـاوى، فقـد احتـج بأنـه كان

---

(١) سارتين، جلال الدين، (١/ ٦٣).

(٢) السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص٢٠٥.

(٣) إن مراتـب المجتهديـن والالتبـاس حولهـم ضلـل حتـى العلـماء المعاصريـن. انظـر عـلى سـبيل المثـال سـنوك هرخرونيـه:

SnouckHurgronje, Selected Works, ed. G. Bousquet and J. Schacht (Leiden, 1957), p. 282,

والـذي اعتقـد أن السـيوطي ادعـى لنفسـه أعـلى درجـات الاجتهـاد، متحديًـا بذلـك أئمـة المذاهـب.

(٤) سارتين، جلال الدين، (١/ ٦٤، ٦٥).

(*) إرشـاد المهتديـن إلى نـصرة المجتهديـن، تركيـا - إسـتنبول - المكتبـة السـليمانية (لالا إسـماعيل ٦٧٨)، و٤٥٦.

(٥) مقتبس من: .Goldziher, "Onal-Suyuti", Muslim World,68, 2 (April 1978), 98

(٦) حـول هـذا انظـر: السـيوطي، التحـدث بنعمـة اللـه، ص١٩٣، ٢٠٣، سـارتين، جـلال الديـن، (١/ ٦١)؛ .Goldziher, "On al Suyuti", p. 98

يسعى جاهدًا للقيام بفرض كفاية الاجتهاد لأداء هذا الواجب عن أمته. ورغم إصرار السيوطي على القيام بهذا الفرض، إلا أن عددًا من معاصريه قد أنكر عليه حق الاجتهاد.

إن المعارضة التي واجهها السيوطي لا تعني أن الأمة الإسلامية في القرن التاسع/ الخامس عشر قد أجمعت على معارضة الاجتهاد والمجتهدين. وينبغي أن تؤخذ شخصية السيوطي بعين الاعتبار عند تقويم الموقف العدائي تجاه ادِّعائه. فقد كانت المعارضة موجَّهة بشكل رئيس ضد «تباهي السيوطي» وضد «ثقته الزائدة بنفسه»: كان مكروهًا لأنه امتدح نفسه بينما كان يدين عرضًا خصومه ويدعوهم «حمقى، إن لم يكن أسوأ»[1].

لماذا أراد السيوطي أن يصبح مجتهدًا؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تطرح علينا مسألة أخرى ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة وجود المجتهدين. فقد كان المطمح النهائي للسيوطي أن يصبح مجدد القرن العاشر/ السادس عشر. ومن خلال بلوغه رتبة الاجتهاد التي كانت تعتبر شرطًا أساسيًا للتجديد، كان السيوطي يأمل في التأهل لهذا المنصب[2].

كانت فكرة التجديد سائدة منذ القرن الخامس/ الحادي عشر على الأقل؛ وكان لها ما يبررها اعتمادًا على الحديث النبوي: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من

---

(١) سارتين، جلال الدين، (١/ ٦١)، Goldziher, "Onal-Suyuti", pp. 98-99.

(٢) انظر الفصل الذي خصصه لمناقشة هذه المسألة في التحدث بنعمة الله، ص ٢١٥-٢٢٧.

يجدد لها أمر دينها»[1]. وقد حصل إجماع تام على أن أول مجددين في القرنين الثاني والثالث الهجريين هما الخليفة عمر بن عبد العزيز والشافعي[2]. وعلى مدى القرون التي تلت ذلك كان هناك -في وقت أو آخر- اختلاف في الرأي حول هُوية المجدد؛ ولكن من المؤكد أنه كان يوجد دائمًا واحد على الأقل. وكل من ابن سريج والمتكلم أبو الحسن الأشعري قد ذُكِر باعتباره مجدد القرن الرابع الهجري. وفي هذه الحالة يفضل السبكيُّ ابن سريج؛ لأن وفاته كانت أقرب إلى مطلع القرن ولأنه جدد فروع الشريعة، بينما كان الأشعري بشكل أساسي من أنصار أصول الدين[3]. وبالنسبة للقرن الخامس فقد انعقد الاختيار بين أبي حامد الإسفرايني، وأبي سهل الصعلوكي[4]. وكان الغزالي مجدد القرن السادس والرازي مجدد القرن السابع، إلا أن بعض الفقهاء قد ذكروا الرافعي بدلاً من الرازي كمجدد للقرن السابع[5].

---

(١) ابن كثير، البداية والنهاية، (١/ ٣٠)، راجع رواية أخرى من الحديث عند جولدتسيهر:

Goldziher, "On al-Suyuti", p. 81;

السبكي، الطبقات، (١/ ١٠٤).

(٢) السبكي، الطبقات، (1/ 104)؛ Goldziher, "Onal-Suyuti", p. 81.

(٣) السبكي، الطبقات، (١/ ١٠٥)؛ Goldziher, "Onal-Suyuti", p. 82. ومع ذلك فقد فضَّل ابنُ عساكر الأشعريَّ، انظر: أمين الخولي، المجددون في الإسلام، مجلدين، (القاهرة، ١٩٦٥)، (١/ ١٣).

(٤) السبكي، الطبقات، (١/ ١٠٥)؛ السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص٢٢١.

(٥) وفقًا للمصادر التي استخدمها جولدتسيهر، فقد اختير كمجدد أيضًا كل من المقدسي الحنبلي (ت: ١٢٠٣م/ ٦٠٠هـ)، والنووي الشافعي (١٢٧٧م/ ٦٧٦هـ)؛ انظر: Goldziher, "On al-Suyuti", pp. 83-84.. ومع ذلك، من المنظور الشافعي، فقد اختار السبكي الرازي وفضّله على الرافعي، (انظر: السبكي، الطبقات، ١/ ١٠٦).

واختير ابن دقيق العيد بالاتفاق للقرن الثامن[١]. وفي القرن التاسع كانت منافسة بين سراج الدين البُلقيني وناصر الدين الشاذلي[٢]. ثم جاء السيوطي، والذين اعترف به معظم المؤلفين اللاحقين[٣]، وبعده أحمد السرهندي الذي نال لقب مجدد الألف الثاني إذ كان ظهوره في بداية الألفية الثانية[٤]. وعلى الرغم من أن عملية اختيار المجدد قد فقدت بعض الأهمية بعد السرهندي، إلا أنها استمرت حتى القرن الهجري الماضي، حيث اختير المراغي الجرجاوي[٥].

وهكذا، وباعتراف علماء المسلمين، فقد ظهر المجددون الذين بلغوا -من بين أمور أخرى- رتبة الاجتهاد؛ مرة واحدة على الأقل كل قرن. وفي بعض الأحيان، كما رأينا، كان يوجد أكثر من مجدد للقرن الواحد. والآن قد يتساءل المرء: من هم الفقهاء الذين اعتبروا أن انقراض المجتهدين حقيقة ثابتة، بينما كان استمرار المجددين في الوجود واضحًا؟ في زمن السيوطي كان هؤلاء هم الحنفية والمالكية، وجزء من مذهب الشافعي. إلا أن معظم أئمة المذهب الشافعي رفضوا نظرية احتمال انقراض المجتهدين. والواقع أن الفقهاء الذين أوكلت إليهم مهمة

---

(١) السبكي، الطبقات، (١/ ١٠٦)، (٦/ ٣)؛ السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص٢٢٠.

(٢) السيوطي، التحدث بنعمة الله، ص٢٠٧، ٢٥٥؛ Goldziher, "Onal-Suyuti", p. 84.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٦؛ Goldziher, "Onal-Suyuti", p. 82.

(4) Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., s.v. "Ahmad al-Sirhindi", by Sh. Inayatullah

(٥) الخولي، المجددون، ص١، لمزيد من التفاصيل حول المجدد، انظر: ص١٢-٢٩.

التجديد كانوا جميعهم -تقريبًا- من الشافعية[1]. ومن الواضح أن الذين روجوا لفكرة المجددين قد روجوا أيضًا للاجتهاد وأيدوا المجتهدين بينما أنكروا إمكانية انقراضهم (إلا أن بعض الفقهاء قبلوا هذا الاحتمال نظريًا).

وحتى لو افتُرِض أنه بحلول زمن السيوطي كان انقراض المجتهدين أمرًا قائمًا، فما الذي يمنع السيوطي أو غيره في هذا الشأن أن يصبح مجتهدًا، بشرط أن يكون مؤهلًا؟ أليس ما يفعله هو فقط محاولة أداء فرض الكفاية الذي هو واجب على الدوام؟ وإذا لم يكن هناك مجتهدون لفترة من الوقت، فهل سيكون على الأمة أن تعيش بدونهم إلى الأبد، حتى لو ظهروا مرة أخرى؟ هذه الأسئلة، على حد علمي، لا تجد إجابات مطلقًا في المؤلفات الأصولية في القرون الوسطى للإسلام.

---

(١) حتى القرن الخامس/ الحادي عشر كان المجددون شافعية فقط (انظر، السبكي، الطبقات، ١/ ١٠٤-١٠٦، (Goldziher, "On al-Suyuti", pp. 82-83). الاستثناء الوحيد غير المؤكد هو الأشعري والذي قال به الشافعية وكذلك الحنفية. (انظر: القرشي، الجواهر المضية، ٢/ ٥٤٤-٥٤٥). ومنذ القرن السادس/ الثاني عشر وما بعده ظل المجددون الشافعية يشكلون الأغلبية؛ وأنتج الحنابلة عددًا قليلًا من المجددين، وعلى حد علمي، لم يكن هناك مرشحون حنفية أومالكية للتجديد.

الاجتهاد بعد القرن العاشر/ السادس عشر

لقد عبّر جهدُ السيوطي الدؤوب لبلوغ مرتبة التجديد عن أعلى نقطة يمكن أن يصل إليها نشاط الاجتهاد المستمر. وبعبارات أخرى، يمكن اعتبار السيوطي آخر مجتهد سني كبير في سلسلة المجتهدين التي دامت تسعة قرون. وبعد وفاته أصبح هناك انخفاض كبير في عدد الفقهاء البارزين الذين لديهم القدرة على الاجتهاد. وأولئك الذين عُرِفوا بـ«المجتهدين» كان عددهم قليلاً جدًّا. ومنذ نهاية القرن العاشر/ السادس عشر أصبح عدد الفقهاء الذين ادَّعوا الاجتهاد أقل. وقد انعكست هذه الحقيقة بوضوح في تصنيف الفقهاء إلى رتب ودرجات. ورغم أن فكرة مراتب الاجتهاد قد أثبتت أنها مضلِّلة في فهم تاريخ الاجتهاد أكثر من كونها مفيدة، فتطوُّرها الظاهري يعتبر مؤشرًا على اعتقاد المسلمين المتأخرين فيما يتعلق بانخفاض عدد المجتهدين.

قبل القرن الخامس/ الحادي عشر لم يكن من الممكن العثور على أي أثر لأي محاولة لتصنيف الاجتهاد أو المجتهدين إلى طبقات. غير أن هذا لا يعني أن مفهوم الطبقات لم يكن معروفًا بعدُ، لكن تطبيقه الممنهج على المجتهدين لم يحدث إلا في فترة

لاحقة، ربما خلال القرن الخامس/ الحادي عشر[1]. وكما سبق أن أُشير، فقد ميَّز الغزالي بين رتبتين من المجتهدين؛ المطلق والمقيد. ويمكن الاستنتاج عمومًا أن الغزالي، ممثلاً علماء القرن الخامس/ الحادي عشر، اعترف بثلاث مراتب من الفقهاء؛ انقرضت أولاها باعترافه الصريح، والثانية هي مرتبة المجتهدين داخل المذهب، والثالثة مرتبة المقلدين[2]. وبعد قرابة قرنين من الزمان، وصل عدد المراتب إلى خمس، يُفترَض أن الأولى منها قد انقرضت، والثانية والثالثة هما مرتبتا المجتهدين القادرين على الاجتهاد على مستويين مختلفين، والثالثة أكثر محدودية في نطاقها[3]. وضمت المرتبة الرابعة فقهاء ذوي خبرة عالية بتعاليم مذهبهم وبالأدلة التي استندت إليها هذه التعاليم، على الرغم من أنهم لم يكونوا مؤهلين تمامًا لممارسة الاجتهاد. وتألفت المرتبة الخامسة من أنواع مختلفة من المقلدين.

وبحلول القرن العاشر/ السادس عشر أصبح من الممكن تمييز سبع مراتب من الفقهاء[4]. بقيت الثلاثة الأولى كما كانت

---

(١) يبدو أن كتب طبقات القرن الخامس/ الحادي عشر كانت من أقدم الأعمال التي وقف عليها السبكي كمصادر لتراجمه. انظر، طبقاته (١/ ١١٤). وانظر أيضًا:
I. Hafsi's bibliographical essay "Recherches sur le genre 'Tabaqat' dans la litt6rature Arabe", Arabica, 23, 3 (1976), 8-12, 17-18, 24.

(2) Laoust, "Lapedagogied'al-Gazali", p. 77.

(3) KazemBeg, "Notice sur la marche", pp. 181-192, 204 ff;

وابن تيمية، المسودة، ص٥٤٧-٥٤٨.

(٤) ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ثماني مجلدات، (القاهرة، ١٩٦٦)، (١/ ٧٧)؛ نفسه، الرسائل، (١/ ١١-١٣)؛ =

في جـدول الترتيـب السـابق ذي الخمـس [مراتـب]، أي إنهـا كانـت مـن مراتـب المجتهديـن بدرجـات متفاوتـة. لكـن الأربعـة الأخـرى كانـت في الواقـع إعـادة تقسـيم للاثنتين اللتـين في أسـفل جـدول الخمـس[1].

وفي القرنـين الخامـس/ الثـاني عـشر، والسـادس/ الثالـث عـشر، عـلى سـبيل المثـال، تضمنـت أدنى مرتبـة (الخامسـة) مـن الفقهـاء المقلدينَ الذيـن «اسـتظهروا» مبـادئ المذهـب وفهمـوا تفاصيلهـا، ولكنهـم كانـوا غـير قادريـن عـلى إتقـان المنهجيـة التـي اسـتعملها إمامُهـم وشـيوخهم الكبـار مـن أجـل الوصـول إلى أحكامهـم الشرعيـة[2]. ومن جهـة أخرى، كان وصـف القـرن العـاشر/ السـادس عـشر لأدنى مرتبـة (السـابعة) مختلفًـا تمامًـا. وتشـمل هـذه المرتبـة فقهـاء لا يضارعـون أيًّـا مـن فقهاء المراتـب السـت الأعـلى والذيـن «لا يفرقـون بـين الغـث والسـمين»[3].

إن غيـاب هـذا الوصـف عـن جـدول الرتـب الخمـس الأقـدم لا يعنـي أن القـرون السـابقة قـد خلَـتْ مـن الفقهـاء غـير الأكْفـاء. ولكـن يبـدو أن هنـاك صلـةً بـين الاعتقـاد المتنامـي بالتناقـص المسـتمر في عـدد العلـماء القادريـن عـلى الاجتهـاد وبـأن معظـم الفقهـاء أصبحـوا مجـرد مقلديـن، وبـين تزايـد عـدد المراتـب مـن ثـلاث إلى خمـس إلى سـبع. وقـد أسـهم هـذا الاعتقـاد بشـكل رئيـس في زيـادة مراتـب جديـدة مـن

M. Suhrawardy, "The Waqf of Moveables" Asiatic Society of Bangal, 7 n.s. = (1911), pp. 330-331;

واللكنوي، الفوائد البهية، ص٨٩-٩٠.

(1) KazemBeg, “Notice sur la marche”,pp. 206-214.

(٢) النووي، المجموع، (١/ ٧٣-٧٤)؛ ابن تيمية، المسودة، ص٥٤٩.

(٣) ابن عابدين، الحاشية، (١/ ٧٧).

المقلدين لم تكن موجودة نظريًّا من قبلُ، مع الحفاظ في الوقت نفسه على المراتب القديمة للمجتهدين دون تغيير.

وفي فترة لاحقة انطبقت هذه المراتب السبع على مجموعة معينة من الفقهاء. ومن ثَمَّ خصصت المرتبة الأولى لأئمة المذاهب الأربعة (باستثناء الشيباني، وأبي يوسف المؤسسين الفعليَّيْن للمذهب الحنفي). وعلى الرغم من أن ابن حنبل لم يكن فقيهًا، إلا أنه أُدرِج في هذه المرتبة[1]. وأما الشيباني والخصاف والمزني ومن في حكمهم فقد أدرِجوا في المرتبة الثانية. وأما المرتبة الثالثة فتمثلت في المجتهدين من أمثال الكرخي والطحاوي وشمس الدين السرخسي[2]. وتضمنت كل من الرابعة والخامسة غير المجتهدين من أمثال المرغيناني والرازي[3]، بينما خُصِّصت السادسة والسابعة للمقلدين الخُلَّص. وابتداء من القرن السادس/ الثاني عشر، يقال إن الفقهاء ينتمون إلى المرتبتين الأخيرتين.

رُوِّجَ لهذا التصنيف لاحقًا من قِبَل دعاة التقليد الذين تبنَّوا القول بانقراض المجتهدين. ويظهر ذلك في تصنيف المراتب السبع الذي لا ينسجم مع ما قرره أنصار الاجتهاد. فعلى سبيل المثال، اتفق الفقهاء المعتبرون بشكل عام على أن الرازي كان مجتهدًا بالإضافة إلى كونه مجددًا. ومع ذلك، ووفقًا لنظام التصنيف هذا، فقد صنف تحت المرتبة الرابعة التي تتصف

---

(١) ابن عابدين، الرسائل، (١/ ١١).

(2) Suhrawardy, “TheWaqf”,pp. 330-331.

(٣) ابن عابدين، الرسائل، (١/ ١٢).

بالتقليد. بالإضافة إلى ذلك، فإن حقيقة أن المجتهد (أو المجدد عمومًا) لا بد أن يظهر -وقد ظهر بالفعل- على رأس كل قرن إلى يوم القيامة؛ هذا القول يبدو متناقضًا مع القول بأن فقهاء القرن السابع/ الثالث عشر وخلفاءهم ينتمون إلى مراتب أدنى. ويمكن تفسير هذا التناقض الظاهر بالقول إن الطائفة التي اعترفت باجتهاد الرازي والظهور الذي لا غنى عنه للمجتهدين كل قرن كانت تختلف اختلافًا جوهريًّا عن الطائفة التي فصَّلت مراتب الاجتهاد وطبَّقتها على فئات معينة. تتألف الطائفة الأولى، كما هو واضح بالفعل، من الحنابلة والشافعية، بينما تتكون الثانية بشكل أساسي من الأحناف الذين أيدهم -بدرجات متفاوتة- المالكيةُ وعدد من الشافعية. فلا عجب إذن أن الأحناف كانوا هم الأكثر اهتمامًا بتصنيف الفقهاء إلى مراتب تخصصية، خاصة في الفترة اللاحقة. وهذا هو السبب كذلك في أن أكثر الروايات اكتمالاً وتفصيلاً لمراتب الفقهاء (وليس الطبقات بمعنى التراجم) تقع في المؤلفات الحنفية.

واعتقادًا منهم بأن المجتهدين قد انقرضوا، فإن الأحناف وأنصارهم لم ينكروا حق العلماء المتأخرين في الاجتهاد فحسب، بل تجاهلوا الاجتهاد نفسه عندما مُورِس[1]. وقد أورد الجبرتي

---

(١) يبدو أن هذا الموقف قد بدأ في فترة مبكرة. عند التعاطي مع المذاهب الفقهية الأربعة بعد اكتمالها في القرن الثامن/ الرابع عشر، لاحظ العالم المالكي ابن خلدون (ت: ١٤٠٥م/ ٨٠٨هـ) أن تعقيد الأصول التشريعية للمذاهب قد منع الناس من الاجتهاد، ولهذا السبب جعل العلماءُ من واجب جميع المسلمين اتِّباع المذاهب القائمة من خلال كتابات الفقهاء المشهورين. وفي ذلك يقول ابن خلدون: =

= «لا محصول اليوم للفقه غير هذا. ومدّعي الاجتهاد لهذا العهد مردود على عَقِبه، مهجورٌ تقليدُه». (المقدمة، ص٤٤٨، [ترجمة روزنتال]، III, ٨-٩). ومما لا شك فيه أن ابن خلدون كان يقصد المجتهدين المستقلين، لأنه كان معلومًا لديه، بقدر ما كان معلومًا لجميع الفقهاء، أن المجتهد المقيد أو مجتهد المذهب لا يمكن أن يكون له أتباع. ومن الاستعمالات العامة لكلمة الاجتهاد في (المقدمة)، يبدو لي أن الاجتهاد عند ابن خلدون كان يعني حصرًا هذا النوع من النشاط الفقهي الرئيسي الذي حصل في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام. تأمل فيما سيقوله في موضع آخر من مقدمته: «لمّا صار مذهب كلّ إمام علمًا مخصوصًا عند أهل مذهبه، ولم يكن لهم سبيل إلى الاجتهاد والقياس فاحتاجوا إلى تنظير المسائل في الإلحاق وتفريقها عند الاشتباه بعد الاستناد إلى الأصول المقرّرة من مذاهب إمامهم. صار ذلك كلّه يحتاج إلى ملكة راسخة يقتدر بها على ذلك النّوع من التّنظير أو التّفرقة واتّباع مذهب إمامهم فيه ما استطاعوا. وهذه المَلَكَة هي علم الفقه». (المقدمة، ص٤٤٩). وقد ترجم روزنتال جملة «تنظير المسائل... عند الاشتباه» إلى:

to analyze problems in their context and disentangle them when they got confused (see III, 13).

لذلك، فإن الاجتهاد عند ابن خلدون هو النشاط الفقهي الذي يؤدي إلى إنشاء مذهبٍ جديد يجذب في نهاية المطاف أتباعًا له. وعلى الرغم من أن عمليات كشف المشكلات الفقهية وقياس المسائل الجديدة داخل المذهب تعتبران جزءًا من منهجية الاجتهاد السني، إلا أن ابن خلدون لا يراها مرتبطة بالقياس. فبالنسبة إليه فإن القياس والاجتهاد أعلى من هاتين العمليتين. ولكن سواء كان ابن خلدون يقبل هذا المصطلح الأصولي السني أم لا، فهذا -مع ذلك- نمطٌ مقيد من الاجتهاد. وقد يستغرب المرء من أن ابن خلدون يصر على عدم قدرة الفقهاء على ممارسة الاجتهاد في وقت كان على دراية بسمعة وسيرة المجتهدين المعاصرين مثل السبكي والبلقيني (ت: ١٤٠٣م/ ٨٠٥هـ)، وكلاهما متفق على أنهما مجتهدان في المذهب. انظر: المقدمة، ص٤٤٩، (ترجمة روزنتال، III, ١٢). وبالنسبة للسبكي والبلقيني، انظر: الطبقات، ٦/ ١٤٦-٢١٦؛ السيوطي، حسن المحاضرة، ١/ ١٦٨، وراجع: Goldziher, "On al-Suyuti", p. 84. ومن ثم يتضح أن تصور ابن خلدون لهذه المسألة هو مثال ممتاز لموقف المقلدين العام من مسألة وجود المجتهدين. فقد كان يعلم أن الأئمة ونظراءهم انقرضوا، وكان يعلم أيضًا أن آلة التفسير الشرعي تعمل =

تعبيراً دقيقًا عن هذا الموقف في كتابه (عجائب الآثار) الذي كُتب في بداية القرن الثالث عشر/ التاسع عشر. ففي العدد الغفير من تراجم الفقهاء الذين ماتوا خلال القرن الثاني عشر/ الثامن عشر، يبدو أن الجبرتي كان حريصًا على عدم منح لقب المجتهد لأي منهم، رغم أنه كان يقدم أحيانًا أوصافًا مرادفة للاجتهاد، ومن ذلك ما يذكره من أن ابن النقيب (ت: ١٧٦٨م/ ١١٨٣هـ) «يستنبط الأحكام بجودة ذهنه وحسن حافظته»[١]. في الواقع، إن ما يحتاجه الفقهاء لمباشرة الاجتهاد هو معرفة طرائق القياس، وهو ما يتطلب الفطنة وكذلك الإلمام بالقرآن والسنة، وهذا الأخير يتطلب أيضًا حافظة جيدة. ومن بين فقهاء آخرين مثل العقدي (ت: ١٧٢١م/ ١١٣٤هـ)، والمنوفي (ت: ١٧٢٢م/ ١١٣٥هـ)، وابن علي البشبيشي (ت: ١٧٣٠م/ ١١٣٤هـ)، أشار الجبرتي إلى أنهم درسوا بجدٍّ، وبرعوا في الفقه، وصاروا فقهاء مهرة. ومع ذلك لا يعتبرهم الجبرتي مجتهدين، رغم أنه يقر بأن البشبيشي كان يأتي بآراء غير تقليدية في المسائل الفقهية[٢]. وعلاوة على ذلك، يقال إن والد الجبرتي «ارتفع عن حضيض التقليد» وتفوق من بين أمور أخرى

= باستمرار، لكنه لا يزال متحيراً بشأن كيفية التوفيق بين هذه الحقائق وفكرة انقراض المجتهدين التي تتنامى باستمرار. لذلك كان من المناسب والملائم له أن يقول إن العلماء المعاصرين غير قادرين على الاجتهاد، مما يدل على انقراض المجتهدين، وأن نشاط فقهاء عصره لا علاقة له بالاجتهاد، رغم أنه نشاط يستلزم استخدام القياس وضروب التفسير الفقهي.

(١) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، سبعة مجلدات، (القاهرة، ١٩٥٨-٦٧)، (٣/ ٤١-٤٢).

(٢) المرجع السابق، (١/ ١٨٦،٢١٨-٢١٩)، (٢/ ٢٨).

في العلوم الشرعية[١]، وقد أكسبه علمه الفذُّ وتمكُّنه من استنباط الفقه لقب علامة. ومن بين العديد من أعماله المتخصصة هناك رسالة تناول فيها مشروعية الأدوات والأجهزة المخترعة حديثًا[٢]. ورغم كل هذا، امتنع الجبرتي عن تلقيب والده بالمجتهد. وليس الأمر أن جميع معاصري الجبرتي كانوا عاجزين عن الاجتهاد، وليس بالتأكيد أنه لم يكن يعرف لفظ «مجتهد» إذ استعمله لوصف الزيلعي في القرن الثامن/ الرابع عشر[٣]. والأرجح أن اعتقاده بأن المجتهدين لا يُفترَض أن يكونوا موجودين على الإطلاق جعله يتردد في استخدام اللفظ. وفي هذا يعكس الجبرتيُ الموقف الإيجابي العام لجمهور الفقهاء تجاه التقليد، الذي أصبح مبدأ مهيمنًا في ذلك الوقت[٤].

لم يتزامن الانخفاض الحاد في عدد المجتهدين المعترف بهم مع انخفاض عدد وجسامة المشكلات المستجدة، والتي تحتاج إلى الاجتهاد في حلِّها. أنتجت هذه الفترة، أي القرن العاشر/ السادس عشر والحادي عشر/ السابع عشر، عددًا من

(١) المرجع السابق، (٣/ ٦٥-١٠٣)، خاصة، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٨٨). حول الاستنباط، انظر، ابن عابدين، الرسائل، (١/ ٣١).

(٣) الجبرتي، عجائب الآثار، (٣/ ٦٧).

(٤) انظر: الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد (القاهرة، ١٩٧٤)؛ محمد بن إسماعيل الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد (بيروت، ١٩٧٠)؛ شاه ولي الله، عقد الجيد، (القاهرة، ١٩٦٥)؛
G. H. Jalbani, Life of Shah Waliyullah (Delhi, 1980), pp. 56-57;
ابن عابدين، الرسائل، (١/ ٢٨).

المسائل الفقهية الجديدة التي كانت محورية للحياة الاقتصادية والاجتماعية في الإمبراطورية العثمانية. وهذه الأسئلة لا يمكن حلُّها إلا من قِبَل العلماء. ومن بين المسائل الحيوية التي أثارت نقاشات مستفحلة[١]، وقف المنقولات وخاصة وقف النقود، وتناول القهوة والمخدرات والتبغ، وسماع الموسيقى، ومسائل أخرى[٢]. في الواقع، كانت هذه الأمور مهمة جدًّا ومثيرة للجدل لدرجة أن «كاتب شلبي» وجد أنه من الضروري كتابة رسالة كاملة تحدد الخطوط العريضة لهذه المسائل[٣].

تناول العديدُ من الفقهاء ممن لم يُعرَفوا بالاجتهادِ هذه المسائلَ. وعلاوة على ذلك، استخدم هؤلاء الفقهاء دون أدنى تردد الاستدلال الفقهي المستند إلى الوحي والقياس. وفي القرن العاشر/ السادس عشر في الإمبراطورية العثمانية، اندلع جدل حاد حول مشروعية وقف النقود. وبما أنه لم يكن هناك دليل نصي في القرآن على شرعيته أو عدمها، وبما أن الأحاديث الصحيحة

---

(1) Chelebi, Balance, p. 129; J. E. Mandaville, "Usurious Piety: The Cash of Waqf Controversy in the Ottoman Empire",International Journal of Middle East Studies 10(1979), 295-304.

(٢) حسين بن إسكندر الرومي، رسالة في الدخان، (مخطوط)، برينستون؛ Garrett Collection, Yahuda Section 3854, fols. 2b-5a؛ محمد بن مصطفى الخادمي، رسالة في القهوة والدخان (مخطوط)؛ Princeton, Garrett Collection, Yahuda Section 3225, fols. 48b-49a. وحول هذه الموضوعات انظر ميزان الحق لكاتب شلبي:
Chelebi, Balance, Chapters II, III, V, VII, XII, XX; Mandaville, "Usurious Piety".

(٣) ميزان الحق: The Balance of Truth.

تفتقـر إلى مثـل هـذه الأدلـة[1]؛ فقـد كان عـلى الفقهـاء العثمانيـين أن يلتمسـوا توجيهـات مذاهـب الفقهـاء المتقدمـين القائمـة بالفعـل. ويبـدو أن زُفَـرَ، وهـو مـن تلاميـذ أبي حنيفـة، كان هـو المرجـع المتقـدم الوحيـد لإجـازة الوقـف النقـدي. ولكـن لأسـباب لا يمكـن مناقشـتها هنـا، عـدّ علـماء الحنفيـة فيـما بعـد رأي زفـر عـلى أنـه أقـل حجّيـة مـن آراء أبي يوسـف والشـيباني. ونتيجـة لذلـك تـم التخـلي عـن رأي زفـر، كـما كان إحـداث الأوقـاف النقديـة مرتبطًـا دائمًـا بالربـا، ومـن ثَـمّ كان محرَّمًـا. وقـد دفعـت الحاجـة إلى إضفـاء الشرعيـة عـلى الممارسـة العثمانيـة لهـذه المعاملـة أبـا السـعود وبـالي أفنـدي إلى إحيـاء رأي زفـر المنـدرِس منـذ زمـن طويـل[2]. ولكـن للقيـام بذلـك لم يكـن كافيًـا إعـادة طـرح حجـة زفـر عـلى أسـاس مزاياهـا الخاصـة؛ لأنهـا بـدت ضعيفـة فيـما أرى. إن عـدم وجـود أدلـة نصيـة وإجـماع عـلى مشروعيـة الوقـف النقـدي قـد جعـل القيـاسَ البديـلَ المنهجـيَّ الوحيـد المتـاح أمـام أبي السـعود وأنصـاره، وقـد اسـتخدموه بالفعـل، وإن كان بشـكل بـدائي نوعًـا مـا[3]. كذلـك اسـتخدم معارضـو أبي السـعود نفـس المنهـج، واسـتمدوا التأييـد مـن آراء أبي حنيفـة والشـيباني بالإضافـة

---

(1) J.Schacht, “Early Doctrines on Waqf”, in MelangeFuadKoprilu (Istanbul, 1953), 443.

(2) Mandaville, "Usurious Piety", pp. 299-304; Suhrawardy, "The Waqf", 388 ff.

(٣) انظر على سبيل المثال:
the argument of Bali Effendi in Mandaville, "Usurious Piety", pp. 301-303; Chelebi, Balance, p. 129.

إلى نصوص الأحاديث[١]. وقد صيغت حججٌ فقهية صحيحة في العديد من المسائل الأخرى، كان من أبرزها المخدرات والقهوة والتبغ[٢]. وكما ذكرنا سابقًا، فبالرجوع إلى معظم مؤلفات الفتوى يمكن العثور على تصنيف دقيق للمشكلات الفقهية التي تطلبت معالجتها إجراء قياسٍ من نوع أو آخر. وليس من غرض بحثنا الانغماس في دراسة هذه الفتاوى؛ إذ تكفي الأمثلة المذكورة آنفًا لإثبات مقصودنا، وهو أن المشكلات المستجدة كانت حتمية وإن في مجتمع يتطور ببطء، وأن الاجتهاد (باستثناء القانون العثماني) قد مثَّل الطريقة الوحيدة لحل هذه المشكلات.

وهكذا استمر استخدام منهج الاجتهاد من الناحية العملية، ولكن دون أن يذكر بلفظه الأصولي. لقد أقر كثير من الفقهاء أن الاجتهاد لا غنى عنه -وهكذا كان- لكنهم كانوا مقتنعين بأنه ما من فقيه معاصر يمتلك مؤهلاته. ورأى كثيرون آخرون أن الاجتهاد في عصرهم بدعة، وأنه فنٌّ لم يتقنه إلا المتقدمون[٣]. ومع ذلك، فقد استفزت هذه الآراءُ دعاةَ الاجتهاد في القرنين الثاني عشر/ الثامن عشر والثالث عشر/ التاسع عشر، فردّوا عليها بجملةٍ من

---

(1) Chelebi,Balance, p. 129.

(٢) انظر على سبيل المثال: الحجج المتعلقة بشرعية الحشيش في:
F. Rosenthal, The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society (Leiden, 1971), pp. 105-130.

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن عابدين الرسائل، (١/ ٢٨)؛ ابن عبد الشكور، شرح مسلم الثبوت، (٢/ ٣٩٩)؛ الصنعاني، الإرشاد، ص٢، ١١-١٢؛ السمهودي، العقد الفريد، fol. 177b؛ الخادمي، رسالة في القهوة، fol. 48b.

الكتابات تمثلت الموضوعات الرئيسة التي تناولتها في التقليد والمَضَارّ التي نتجت عنه، والاجتهاد كأصل فقهي فرضه الله. وقد شنَّ مؤلفو الأعمال المناهضة للتقليد هجماتٍ ضاريةً بشكل متزايد، ليس فقط على من ادّعوا انقراض المجتهدين وانسداد باب الاجتهاد، وإنما أيضًا على التقليد في ذاته، والذي أصبح تطبيقُه ممارسة راسخة الجذور بين سواد الناس (بما في ذلك معظم مثقفيهم). ويتمثل أبرز هؤلاء المؤلفين في شاه ولي الله (ت: ١٧٦٢م/ ١١٧٦هـ)، والصنعاني (ت: ١٧٦٨م/ ١١٨٢هـ)، وابن عبد الوهاب (ت: ١٧٨٧م/ ١٢٠٢هـ)، وابن معمر (ت: ١٨١٠م/ ١٢٢٥هـ)، والشوكاني (ت: ١٨٣٩م/ ١٢٥٥هـ)، وابن علي السنوسي (ت: ١٨٩٥م/ ١٣١٣هـ).

ويكفي لهدف هذا المقال أن نتناول الشوكاني وحده، والذي يبدو أن كتاباته لا تمثل الميل السني الكلاسيكي تجاه الاجتهاد فحسب، ولكن [تمثل] أيضًا أعلى درجة وصل إليها الجدل بين دعاة الاجتهاد والتقليد. والشوكاني يقبل التقليد الذي أجازه أصول الفقه للعوام، إلا أنه يمقت تقليد العلماء الذي يستوجب القبول المطلق بآراء معينة دون النظر في الأدلة التي تنبني عليها هذه الآراء. وفي جميع الأحوال، فإن الفقيه الذي يلتمس الرأي الفقهي عند فقيه آخر عليه أيضًا أن يستوضح الأدلة النصية الموجودة في الأصل، مع أنه قد لا يكون مجتهدًا[1]. ويبدي الشوكاني امتعاضه

(١) الشوكاني، القول المفيد، ص٧.

من ممارسة التقليد الشائعة التي أصبحت -حسب قوله- القاعدة السائدة التي لا يمكن انتهاكها. ونتيجة لذلك، فإن أي محاولة للمطالبة بحق الاجتهاد قُوبِلت حتمًا بالممانعة والاستهجان، بل وحتى بالتشنيع العلني. وبزعم الشوكاني فإن هذا هو السبب فيما قد يظهر من اندثار المجتهدين؛ إذ لم تكن أصواتهم مسموعة لأنهم اندثروا بالفعل، ولكن لأن وجودهم سيكون مهددًا بشكل كبير إذا ما أصروا على المطالبة بحقهم في الاجتهاد[1]. كذلك يقول الشوكاني إن الانسداد المزعوم لباب الاجتهاد ما هو إلا مؤشر واحد على حماقة وعمى المقلدين الذين ادعوا انعدام المجتهدين بعد القرن السادس/ الثاني عشر، أو السابع/ الثالث عشر[2]. ولإثبات عكس ذلك، جمع الشوكاني كتاب تراجم من مجلدين بعنوان (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)، واستطاع أن يثبت فيه استمرار وجود المجتهدين بعد القرن السابع الهجري. وجادل كذلك عن أن الاجتهاد في الأزمنة المتأخرة قد يسَّرَتْه المتون التي جُمِعت بمهارة، والتي تتيح للفقيه التفاصيل والمواد التي تعذَّر الوصول إليها على فقهاء القرون السابقة. والواقع أن هذه الحجة كانت موجهة للمقلدين الذين برَّروا تقليدهم بأن القيام بالاجتهاد أمر صعب ومعقد للغاية، ما يستلزم -بالطبع- دراسة النصوص وتحليلها وتطبيق المبادئ المنهجية للأصول[3].

---

(١) المرجع السابق، ص٢١-٢٤، ٣١.

(٢) الشوكاني، البدر الطالع، ٢، ١.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٦؛ وأيضا: البدر الطالع، ١، ٣.

وخلافًا لقول المقلدين بانعقاد الإجماع على انسداد باب الاجتهاد وانعدام المجتهدين، يوضِّح الشوكاني أن الإجماع لا ينعقد إلا بآراء المجتهدين، وإذ يتضح أن الذين أكدوا وجود إجماع على انسداد باب الاجتهاد يعتبرون أنفسهم مقلدين، فإنه من المحال القول بأن المجتهدين أجمعوا على عدم وجود المجتهدين.

خاتمة

أظهرت هذه الدراسة أن الاجتهاد في أصول الفقه الإسلامي كان أمرًا لا غنى عنه في المسائل الفقهية؛ لأنه كان الوسيلة الوحيدة التي يمكن للمسلمين من خلالها تحديد مدى قبول أفعالهم عند الله. ولتسهيل ممارسة الاجتهاد، فقد اشتُرط حدٌّ أدنى من المعرفة الفقهية، والمجتهد الذي بذل جهده لاستنباط الأحكام الشرعية له من الله أجرٌ، سواء أصاب في اجتهاده أو أخطأ.

لم تظهر فكرة انسداد باب الاجتهاد أو انقراض المجتهدين خلال القرون الخمسة الأولى من الهجرة. وهذا ينسجم تمامًا مع حقيقة أن الأهمية العملية والنظرية للاجتهاد لم تتراجع طوال هذه الفترة: فقد وظِّف الاجتهاد والمجتهدون في مجال الفقه، وكانوا مطلوبين في المناصب الحكومية العليا. إن أهمية الاجتهاد لكونه العمود الفقري للفقه السني قد تجلت في استبعاد كل الجماعات التي رفضت هذا المبدأ من أهل السنة.

كذلك تبين أن الجدل حول الاجتهاد ووجود المجتهدين لم يبدأ، في شكله الأوليّ، إلا في بداية القرن السادس/ الثاني عشر. وعلى مدى القرون التالية، جعلت الاختلافات بين الفقهاء،

بتشجيع من التباسات في المصطلحات الفقهية؛ جعلت أي إجماع على انعدام المجتهدين وانسداد باب الاجتهاد أمرًا مستحيلاً. وهناك ثلاثة عوامل رئيسة إضافية قد واجهت هذا الإجماع: الأول والأهم هو استمرار وجود المجتهدين المشهورين حتى القرن العاشر/ السادس عشر. ورغم انخفاض عدد المجتهدين بشكل كبير بعد هذه الفترة، استأنف الإصلاحيون ما قبل الحداثة الدعوة إلى الاجتهاد بقوة. وتمثل العامل الثاني في قيام المسلمين باختيار المجدد في مطلع كل قرن. وعلى الرغم من أن هذه الممارسة قد لا تحظى بالتأييد الكامل من جمهور الفقهاء، إلا أنها أثبتت وجود مجتهد واحد على الأقل في كل قرن. وأما العامل الثالث فهو معارضة المذهب الحنبلي التي دعمها فقهاء شافعيون مؤثرون، وقد أضاف هذا الدعمُ الشافعي وزنًا كبيراً لقول الحنابلة بوجود المجتهدين في جميع الأزمان، بل وأضعف أيضًا التحالف الذي ضم الأحناف والمالكية. إن استنتاج عدم انسداد باب الاجتهاد يستلزم إعادة تقويم ما نعتبره إلى اليوم التاريخ التشريعي/ الفقهي للإسلام. يشير استمرار الاجتهاد عبر التاريخ الإسلامي إلى حدوث تطورات في الفروع والأصول والقضاء، وفقط من خلال دراسة التسلسل الزمني لكتابات الفقهاء يمكن تتبُّع هذه التطورات وإعادة بناء صورة أدق عن التاريخ التشريعي/ الفقهي للإسلام.

****

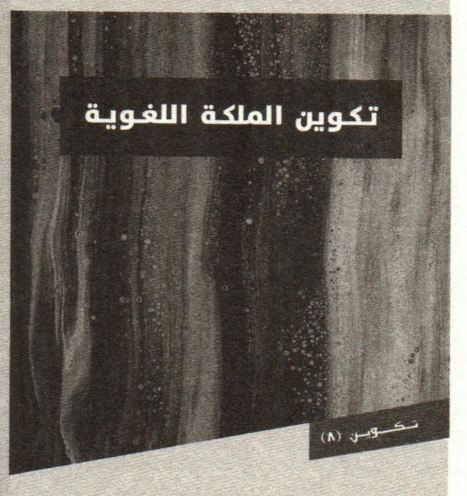
ملاحظة المؤلف: أود أن أشكر الأستاذين فرحات زيادة ونيكولاس هير على تعليقاتها القيمة على المسودة.

لماذا هذا الكتاب

لأن اللغة العربية هي المعبرّ الرئيسي والأساسي لخطاب الوحي المتوجه للمكلفين. ولأن جودة التلقي من خلالها تفهمًا ووعيًا للدلالات والمرادات؛ هي الخطوة الأولى لتجويد التطبيقات العملية لخطاب الشرع الحنيف.

ولأن اللغة العربية تأسست في بيئة العرب على نحو من السليقة والدربة، وتأصلت قواعدها من خلال استقراء لسان العرب التاريخي، وكذا خطاب الوحي الشرعي والاصطلاحي. ولأن الواقع المعاش بإشكالاته وانتكاساته أنتج فجوة وعجمة ذاتية للعرب مع لغتهم، وباتت حالة التبعية الحضارية للغرب نازعة لأخص خصوصيات الأمة وأكثر حصونها تحصينًا؛ وهي اللغة العربية.

يطرح مركز نماء، من خلال سلسلة «تكوين»، هذه الدراسة التي سعى من خلالها المؤلف لتأطير مساق عملي لاستعادة دور اللغة العربية في مجتمعاتنا وسيرورتنا الحضارية، ورصد في ثنايا البحث مواطن العطب التي أصابت محاضن تلقين وتعليم اللغة العربية، كما رسم مسارًا عمليًا علميًا لتنمية الملكات اللغوية الفردية، من خلال مستويات وفروع العلوم اللغوية النحوية والصرفية والبلاغية والأدبية، مع بيان أوجه التطبيق والتدريب.

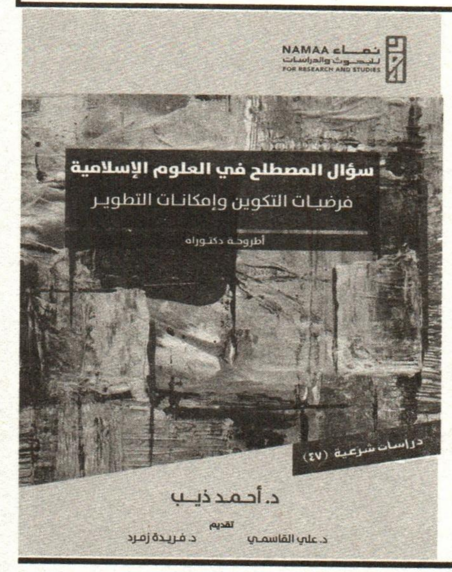


لماذا هذا الكتاب

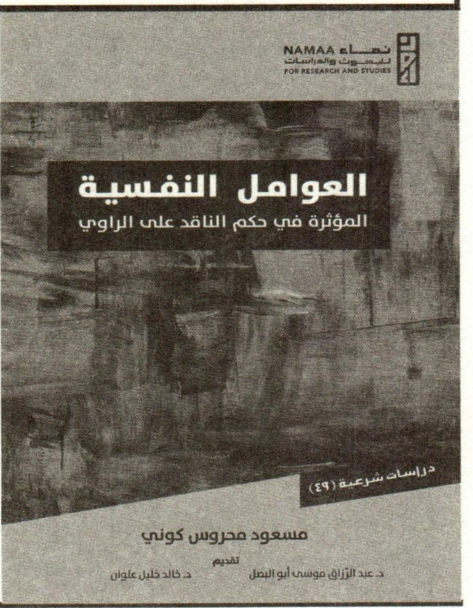
لأن البحث في المصطلح بحثٌ في صُلب العلم؛ إذ إن البحث في منهج دراسة المصطلح بحثٌ في أحد أدق جوانب العلم؛ أي في منهج دراسة المفاهيم المشكِّلة لبنية العلم. من هنا تبدو إثارة «سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية» من أهم سؤالات البحث العلمي اليوم وأصعبها. ومما يزيدها صعوبة جِدة هذا النحو من البحث، وغيابُ تأطيرٍ نظري سابق له في التراث العلمي الإسلامي.

فقد وضع العلماء منذ المراحل الأولى لنشأة العلوم الإسلامية؛ وما دار في فلكها من علوم؛ أسس النظر المصطلحي للعلوم التي اشتغلوا بها، وكانت لهم في ذلك أنظار متميزة؛ إلا أن تلكم الأسس والأنظار، لم تُصغ صياغة نظرية متكاملة، ولم توضع في نسق معرفي يمكّن من التعرف على معالمها بشكل دقيق وشامل.

وخلال العقود الأخيرة من القرن الماضي، صار الاهتمام بالمنهج في التراث العلمي الإسلامي، مثار اهتمام عدد من المفكرين، حيث كشفوا ملامح هذا المنهج وآلياته في العديد من أفرع العلوم الإسلامية، خاصة منها علم أصول الفقه وعلم الكلام؛ بما يدلل على النظر المنهجي المتأصل في هذه العلوم. لكن اهتمامهم ذاك انصب أساسًا، وغالبًا، على ما له تعلق بمناهج الاستدلال، بينما ظل الكشف عن مناهج الدرس المصطلحي في تلك العلوم وغيرها متواريًا، إلى أن ظهرت مؤخرًا دراسات أبرزت حجم الدرس المصطلحي في التراث العلمي الإسلامي، وأهمية المصطلح في فهم نصوص هذا التراث، والمنهج (أو المناهج) الكفيلة بدراسة ذلكم المصطلح، وتم تطبيق ذلك المنهج على مصطلحات بعض العلوم، من بينها العلوم الشرعية، ثم مصطلحات النصوص المؤسسة لتلك العلوم.



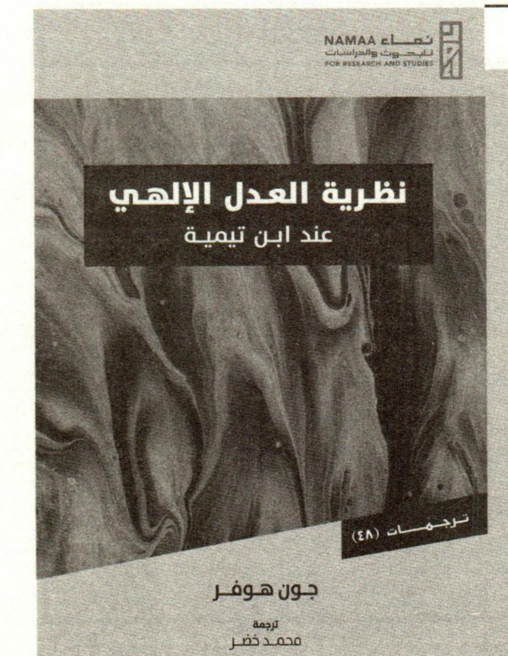
لماذا هذا الكتاب

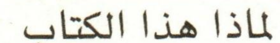


لما للعوامل والعوارض النفسية الطارئة من أثر في النقاد بحكم طبيعتهم البشرية، وهذه العوامل منها ما هو شخصي، يرتبط بشخص الناقد وانفعالاته، ككلام الأقران والغضب والمحاباة والتحامل والمبالغة، ومنها ما هو ناتج عن التحرج النفسي للناقد، الذي سببُه اختلاف الأفهام وتنوع الأنظار في عدد من المسائل العلمية التي وقع فيها الخلاف، وما يتبع ذلك من أثر في نفس الناقد قد ينطبع في حكمه على بعض الرواة.

وقد كان للنقاد جهودٌ محمودة في دفع العوامل النفسية التي تؤثِّر في أحكامهم على الرواة، ومن ذلك التنبيه على أهمية الورع وضرورة اشتراطه في الناقد الذي يتصدى للحكم على الرواة، بالإضافة إلى خبرة الناقد وضبطه، وعلمه بأسباب اختلاف المذاهب وأثر ذلك في الحكم على الرواة.

وقد أثبتت الدراسةُ انضباط مناهج المحدثين واتحادهم فيها، وأن أحكامهم بشكل عام لم تتأثر باختلاف أمزجتهم وبيئاتهم، كما تناولت مذاهب العلماء في الرواية عمن رُمي ببدعة غير مكفرة، وأثبتت أن المعول عليه في التطبيق عند المحدثين هو اعتبارهم صدق لهجة الراوي عند الحكم عليه. واختُتِمَت بالمنطلقات التي نص عليها الأئمة النقاد في تعاملهم مع العوامل النفسية، وما لهذه المنطلقات من أهمية في ضبط عقلية المتعامل مع هذا التراث العلمي.



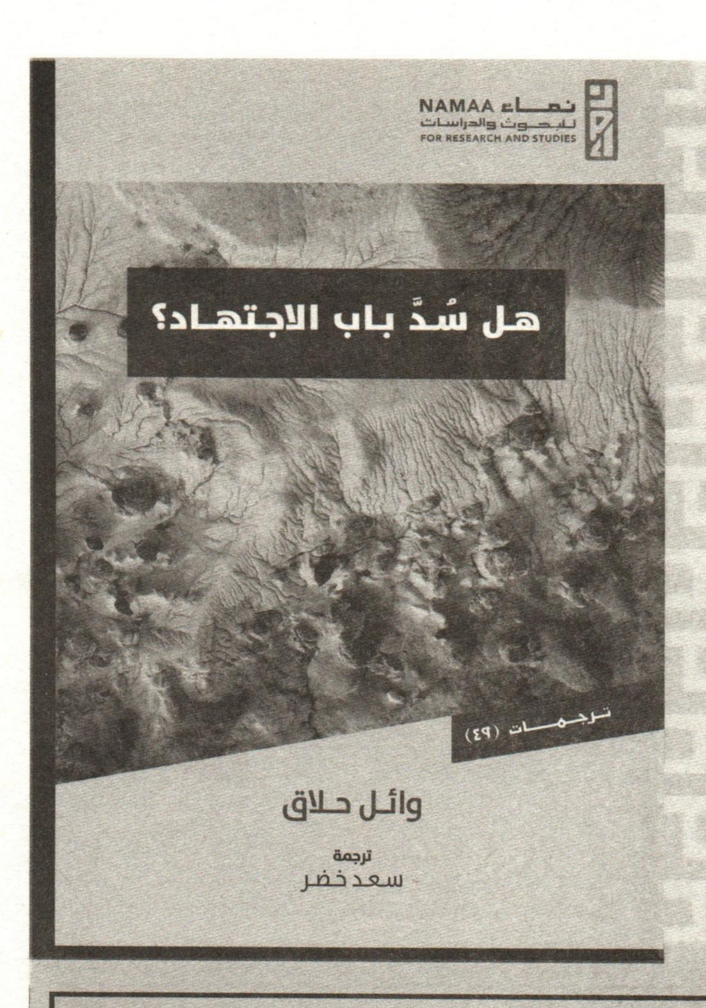


لماذا هذا الكتاب

لأن مشكلة الشر كانت ولا تزال موضع بحث ونظر، وقد حاول جون هوفر في هذه الدراسة إلى كشف الرؤية التميمة في الإجابة على سؤال الشر، بعد تجلية أهمية ابن تيمية في الفكر الإسلامي عمومًا، وفي مبحث العدل الإلهي على وجه الخصوص؛ إذ يعرض معالجاته لما يتعلق بهذا المبحث من مشكلات فلسفية ومسائل كلامية؛ مثل مشكلة الشر، والخلق والأمر، وأفعال العباد، والجبر والاختيار، وغير ذلك، كما يوضح أوجه التشابه والاختلاف بين معالجات ابن تيمية لهذه القضايا، ونظيراتها عند آخرين من مفكري المسلمين كابن سينا والغزالي وابن عربي وفخر الدين الرازي.

والترجمة الحرفية لهذا العنوان العربي الذي ذكرناه في الفقرة السابقة هي (التفاؤل الدائم في نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية)، إذ جاء العنوان الأصلي كما يلي:

Ibn Taymiyya›s Theodicy of Perpetual Optimism



لماذا هذا الكتاب

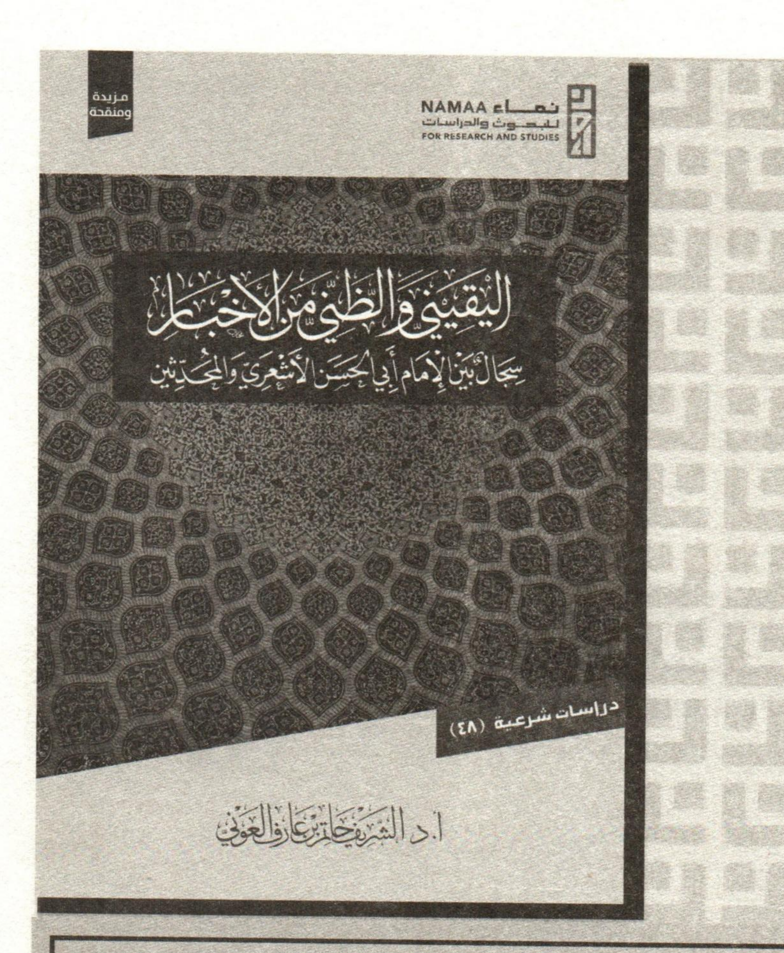
تعتبر مسألة الاجتهاد من المسائل المهمة التي قد أثيرت قديمًا وحديثًا. ينطلق حلاق في هذه المقالة ردًّا على شاخت -وغيره- الذي زعم أن الشريعة جامدة متحجرة، وأن مرد ذلك إلى ما زُعم أنه «انسداد لباب الاجتهاد». يتتبع حلاق جذور هذه المسألة تاريخيًا محاولًا الجواب عن سؤال: هل سُدَّ باب الاجتهاد؟ ومن سده؟



لماذا هذا الكتاب

لأن مسائل أصول الدين كانت مثار نزاع بين طوائف الأمة المختلفة، إذ بمقابل الفقهيات التي يُعتبر الخلاف فيها خلافًا في جزئيات ظنية، اعتُبِرت أصولُ الدين كليات قطعية، بما في ذلك المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، ومِن ثَمَّ أوجبت هذه الفرق القطعَ في الاعتقاد، على المقلد الذي أوجب عليه أكثرهم النظر والاستدلال بالأدلة الجُمْلية، وعلى المجتهد الذي أوجبوا عليه إصابة الحق في كل مسائل الاعتقاد بجميع مراتبها. ومن خرج عن ذلك من الفريقين حكموا عليه بالتكفير أو التفسيق والتبديع.

ففي الوقت الذي أصبح فيه مفهوم «أصول الدين» عند جمهور المتكلمين -معتزلة وأشاعرة- مرادفًا لأصول المذهب، وأصبح فيه مفهوم «العلم» مرادفًا للقطع واليقين المشروط بالنظر والاستدلال، أصبح القول بمنع التقليد والاجتهاد في أصول الدين نتيجة محسومة؛ إذ لا اجتهاد في قطعي، والتقليد ليس طريقًا إليه.



لماذا هذا الكتاب

لأن مسائل الاحتجاج بالأخبار من أكثر سجالات الفكر الشرعي -على مرّ القرون الإسلامية- شُيوعًا وتَشعُّبًا وطُولًا؛ لأنها متعلّقةٌ بالمصدر الثاني من مصادر التشريع، وهو السنة النبويّة المشرّفة.

وعلى كثرة ما كُتب في علوم السنة من مصنفاتٍ مفردةٍ وأبوابٍ وفصولٍ ومباحثَ، فهي علمٌ قائمٌ بذاته من العلوم الإسلامية السامية = إلا أن مجال البحث والتنقيب عن أسرار علومها ما زال قائمًا.

ومن المسائل المتعلّقة بالأخبار والتي شغلت المنهج الحديثي والفكر الأصولي والبحث الكلامي قضايا القطعي والظني في السنة النبوية، وأقسامِ السنة باعتبارهما، وطريقةِ تمييز الخبر بأحدهما عن الآخر. بل لقد كانت هذه المسألة مثار معارك علمية، أثّرت (وما زالت تؤثر) على الساحة الشرعية أعظمَ الأثر وأعمقه. بل لا أبالغ إن قلت: إن هذه المسألة كانت مفترقَ طرق لطوائف المسلمين، باختلاف أنواعها وأسباب افتراقها.


NAMAA نماء
للبحوث والدراسات
FOR RESEARCH AND STUDIES



لماذا هذا الكتاب؟

تعتبر مسألة الاجتهاد من المسائل المهمة التي قد أثيرت قديمًا وحديثًا. ينطلق حلاق في هذه المقالة ردًّا على شاخت -وغيره- الذي زعم أن الشريعة جامدة متحجرة، وأن مرد ذلك إلى ما زُعم أنه «انسداد لباب الاجتهاد». يتتبع حلاق جذور هذه المسألة تاريخيًّا محاولًا الجواب عن سؤال: هل سُدَّ باب الاجتهاد؟ ومن سده؟

وائل حلاق

أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة مكجيل الكندية سابقًا، وحاليًّا بجامعة كولومبيا. تتركز أعماله على الفقه والشريعة الإسلامية، وله عدد من الدراسات والأوراق المهمة؛ منها: «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام»، «الشريعة: النظرية والتطبيق والتحولات»، «الدولة المستحيلة»، «قصور الاستشراق»، ونُشر له عن نماء النسخة العربية لدراسة: «ما هي الشريعة؟»، و«مدخل إلى الشريعة الإسلامية»، والترجمة العربية لمجموعة من بحوثه نُشِرت تحت عنوان: «دراسات في الفقه الإسلامي- وائل حلاق ومجادلوه».

سعد خضر

باحث مصري.









nama-center.com - info@nama-center.com